

L'Idee de la Révolution

d'après

Proudhon

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le 3 juin 1935, à 14 h.

PAR

Jacques CHABRIER

Président : M. Achille MESTRE, Professeur

Suffraganis { MM. Joseph BARTHÉLEMY, { *Professeurs*
SCELLE.

PARIS

LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN

F. LOVITON & C^{ie}

160, RUE SAINT-JACQUES

1935

L'Idée de la Révolution

d'après

Proudhon

**La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les thèses ;
ces opinions doivent être considérées comme propres
à leurs auteurs**

L'Idée de la Révolution

d'après

Proudhon

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le 3 juin 1935, à 14 h.

PAR

Jacques CHABRIER

Président : M. Achille MESTRE, Professeur

Suffragants { MM. Joseph BARTHÉLEMY, } *Professeurs*
 { SCELLE. }

PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN
F. LOVITON & C^{ie}
160, RUE SAINT-JACQUES

1935



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

Dans la préface de son ouvrage sur la « Sociologie de Proudhon » M. Bouglé se félicitait, en 1910, de voir cet auteur, jadis fameux, connaître à nouveau une certaine faveur, dans les milieux politiques comme dans les facultés. On s'occupait à nouveau de Proudhon et c'était là comme le signe d'une renaissance proudhonienne.

Nous pouvons dire aujourd'hui que cette renaissance a bien eu lieu. On rend maintenant justice à Proudhon, et des esprits très distingués de notre temps le classent parmi les penseurs les plus originaux et les plus profonds de la France. Pourtant, Proudhon n'a pas encore retrouvé la gloire qu'il connut de son vivant. Le public, même cultivé, le connaît rarement autrement que par son mot célèbre sur la propriété. Et ce peu que l'on sait est encore trop — car il trahit Proudhon. On le croit l'irréductible adversaire de la propriété et c'est le confondre avec ces communistes dont il avait horreur. Il eut certainement mieux aimé qu'un oubli complet protégeât son nom. D'ailleurs, quelle misère qu'un auteur si riche de pensée soit réduit à cette banalité !

Marx et Proudhon un moment réunis, furent le reste de leurs vies opposés sinon ennemis. Marx surtout, jaloux de la gloire de son rival, alla jusqu'à le traiter de « petit bourgeois » dans un livre où il s'essayait à le ridiculiser, tant était grande alors la renommée de Proudhon, tant

elle excitait l'envie. Depuis les choses ont bien changé. Marx est universellement connu. Proudhon n'occupe plus que quelques politiques et quelques intellectuels.

Voilà une différence de fortune qui peut sembler étrange, quand on apprécie le mérite respectif de ces deux auteurs. Mais elle n'en est pas moins explicable. On en trouve la raison dans le contraste d'une pensée aux traits nets et fortement marqués avec une autre, plus complexe, plus nuancée.

Marx, au risque d'en venir à l'erreur, va jusqu'à l'extrême de ses positions, jusqu'aux conclusions les plus exclusives. Il procède par affirmations et par négations tranchées. Proudhon, plus sage, procède par synthèses. Il ne rejette qu'en gardant¹. Et cette attitude n'est pas favorable à la gloire. Par son souci de conciliation, elle mécontente l'ardeur des partisans. Elle oblige à penser, alors que c'est le moment d'agir ou de croire. Elle refroidit les enthousiasmes.

Or la faveur populaire n'est qu'enthousiasme, appuyée sur une pensée très élémentaire et surtout très facile à résumer. Les grandes renommées veulent d'être justifiées par un mot, non par toute une étude ; et rien n'est plus difficile avec Proudhon. Il est si multiple et si divers qu'il est impossible de le cataloguer. Ces difficultés agacent, et les hommes amoureux de simplicité, qui aiment en finir avec les choses et les gens en les classant, se vengent par l'oubli.

Ils ont aussi une autre manière de se venger, c'est en

1. V. Pirou, dans *Proudhon et notre temps*, p. 190 : « Le proudhonisme garde aussi une valeur actuelle, en tant qu'il apporte au marxisme trop exclusif, trop schématique, les assouplissements et les compléments nécessaires, pour l'adapter aux exigences de la science et de la pratique contemporaine ».

accusant l'auteur de contradictions. C'est d'abord le mode qu'on a employé à l'égard de Proudhon. On a cru relever chez lui des opinions absolument opposées, et qui auraient été le témoignage d'une pensée chaotique au point d'admettre ensemble des solutions qui s'excluent. Tous ceux qui depuis se sont donnés la peine d'examiner impartialement l'œuvre de Proudhon ont su faire justice de cette accusation. On peut dire qu'il n'y a pas chez lui de véritables contradictions, il y a contradictions seulement aux yeux de l'opinion. On trouve chez lui des solutions, qu'il est d'usage de ne pas admettre ensemble, sans que ces solutions pourtant soient inconciliables aux yeux de la logique pure. Il y a, si l'on peut dire, contradictions non pas naturelles mais acquises. Telle est par exemple celle qu'on croit trouver entre ses opinions révolutionnaires et son culte de la famille. Elle ne paraît contradictoire que parce qu'on ne la trouve pas, en général, réunie dans une même pensée. Pourtant il est facile de voir que l'on peut très bien exiger la liberté et l'égalité dans la société au nom de la dignité humaine, et ne pas la désirer dans la famille, sans pour cela méconnaître cette même dignité. Les rapports familiaux n'étant pas de même nature que les rapports entre citoyens mais bien comme eut dit Pascal, d'un autre ordre¹.

Proudhon a encore connu d'autres malheurs. On lui a, en particulier, refusé le droit d'être compté parmi les philosophes. Or c'était là une de ses ambitions. Il avait la prétention, souvent affirmée, de faire œuvre philosophique. Elle est présente à travers tout son *Système des contradictions économiques*, elle apparaît encore dans

1. V. Bouglé, *Sociol. de Proudhon*, p. 223.

les sous-titres successifs qu'il donne à son grand ouvrage sur la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise : *Nouveaux principes de philosophie pratique*, dans la première édition, et *Essais d'une philosophie populaire* dans les éditions suivantes. Enfin dans ses lettres reparaît souvent cette préoccupation¹. Mais M. Renouvier qui, en son temps, régnait sur le monde philosophique, a écrit que « Proudhon n'avait pas étudié les philosophes, et ne comprenait rien, ne traitait correctement aucune question de leur ressort »². C'était l'arrêt de proscription rendu contre Proudhon. D'ailleurs un tel jugement se défend si l'on veut voir l'essentiel de la philosophie, dans l'étude de certains problèmes traditionnels, tels que Dieu, l'âme, la matière, etc... Car, en effet, quand Proudhon s'est risqué à traiter de ces questions, il l'a fait sinon avec incompréhension, du moins dans une extraordinaire confusion³. Mais il semble qu'il est plus juste de chercher l'essence de la philosophie ailleurs : dans la forme particulière d'esprit qui préside à n'importe quelle étude.

On pourrait dire, alors, que la philosophie n'est pas dans l'objet mais dans le sujet. Et il faudrait renoncer à croire qu'une pensée se transmuerait en pensée philosophique, par cela seul qu'elle s'est fixée sur certains problèmes, et par on ne sait quelles secrètes vertus de ces études.

1. Lettre du 21 avril 1842 à M. Tissot, qui avait cru devoir refuser l'offre de Proudhon, de lui dédier un chapitre de la *Création de l'Ordre* : « Ma pensée, toute scientifique, était de publier des idées métaphysiques, non sous l'approbation ou la protection, mais sous l'adresse d'un métaphysicien, comme on adresse un mémoire de physique à Biot, à Arago ou à l'Académie des Sciences », cité par Sainte-Beuve dans son ouvrage sur P.J. Proudhon, p. 151.

2. Cité par Droz, dans son ouvrage sur Proudhon, p. 22.

3. Voir en particulier, les chapitres de Métaphysique de la *Création de l'ordre dans l'humanité*.

Au contraire, il faudrait admettre qu'un esprit qui sait apporter aux études, même sociales et économiques, une vue synthétique, une pensée d'ensemble — et qui sait, derrière les apparences retrouver les causes profondes — est digne du qualificatif de philosophique. A ce compte Proudhon serait philosophe.

Il est vrai qu'on a aussi pris prétexte de son style pour lui refuser ce titre. Un style éloquent, violent très souvent, a semblé absolument incompatible avec la froide dignité du philosophe. Proudhon écrit trop bien. On s'est dit qu'une forme aussi belle, ne pouvait que cacher une grande pauvreté de fond ; ou du moins on a effecté de le croire, car ainsi que l'écrit M. Georges Guy-Grand « Les clercs ne pardonnent pas à Proudhon son éloquence, à Renan son enchantement, à Bergson ses métaphores »¹.

Ce style lui a encore nui d'une autre manière. Il a donné à penser que tout son système était à base affective. Ses invectives, son ton de polémique, ont permis d'écrire qu'« il raisonnait avec son cœur »². Alors, qu'on contraire, son système est doué d'une puissante armature logique. Dans sa doctrine, les conséquences sont implacablement déduites des principes, et ceux-ci ont, eux-mêmes, une origine intellectuelle. « La raison pure est ma divinité a-t-il écrit quelque part »³. Et il s'est toujours mis au service de cette divinité. Ces violences d'écrivain sont, elles-mêmes, toute intellectuelles, car ainsi que l'écrit Sainte-Beuve très justement : « Les rationalistes ardents et austères ont aussi leur façon d'enthousiasme »⁴.

1. G. Guy-Grand, Introduction à l'édition nouvelle de la *Justice*, t. I, p. 43.

2. Du Rostu, *Proudhon et les socialistes de son temps*, p. 10.

3. Cité par Sainte-Beuve, *P.J. Proudhon*, p. 88.

4. Sainte-Beuve, p. 130.

Mais il ne faudrait pas ici se tromper dans un autre sens, et croire par exemple que chez Proudhon, la raison est à ce point prépondérante, qu'elle donne naissance à une sorte de scolastique. C'est pourtant ce que semble penser M. Faguet, quand il cite cette opinion de Renan sur Proudhon : « Sa science est trop exclusivement abstraite et logique. Il n'est pas encore assez dégagé de la scolastique du séminaire ; il raisonne beaucoup... »¹.

C'est là, semble-t-il, une opinion exagérée. Car si Proudhon est un logicien et un rationaliste, il sait aussi voir la réalité, il sait compter avec elle : « Proudhon, écrit M. Pirou, est un dialecticien brillant et vigoureux. Mais c'est aussi un observateur et un réaliste. Ses origines paysannes, sa vie professionnelle, sa philosophie positive, ont développé en lui le goût du concret »². C'est en cela d'ailleurs qu'il est un des premiers socialistes scientifiques. Toujours, quand il entreprendra une construction logique, il se souciera de ses réalisations pratiques.

Comme le fait observer M. Pirou ses origines paysannes y sont sans doute pour beaucoup. Proudhon est paysan, et l'est demeuré toute sa vie. Voilà un excellent contre-poids aux excès d'abstractions. Il conserve aussi en dépit des apparences, le bon sens paysan. Chez lui le dialecticien ne devient jamais un sophiste, quoiqu'on en ait pensé.

Tels sont les bienfaits de cette pure origine terrienne. Et Proudhon avait le juste sentiment de ce qu'il devait à cette origine. Il s'en vantait continuellement, au point d'indisposer Sainte-Beuve, qui trouve que c'était là, un manque de goût³. Mais Proudhon est trop attaché

1. Faguet, *Politiques et moralistes*, t. III, p. 121.

2. *Proudhon et notre temps*, p. 179.

3. Sainte-Beuve, p. 37-39.

à cette « Marianne des Champs », pour ne pas constamment s'en réclamer. C'est toujours la terre et les paysans qu'il a présents devant les yeux. C'est là son univers naturel. Il y revient toujours¹.

Tous ces traits distinguent nettement Proudhon, et sont utiles à connaître, avant d'aborder son œuvre. Car nous aurons constamment l'occasion d'y retrouver la marque du philosophe, du logicien, du réaliste et du paysan.

* * *

Dans cette étude, il faudra n'envisager qu'une partie de l'œuvre proudhonienne. Une telle limitation est fatalement un peu arbitraire, comme toute étude partielle. Pourtant le sujet même de cette étude va atténuer cette impression. En effet, la Révolution, chez Proudhon, occupe comme une place centrale. Tout y est rattaché. C'est le cœur du système.

C'est ce qui gouverne le tout, ce qui commande les plus lointaines applications économiques ou politiques. Car l'idée de la Révolution est immanente à toute l'œuvre. Si Proudhon est philosophe, moraliste, économiste et politique, il n'est tout cela qu'au service de la Révolution. Etudier l'idée de la Révolution, c'est étudier toute la doctrine puisqu'elle y est contenue en puissance; autrement dit, c'est rechercher les principes qui sont à la base de toutes ses théories politiques et économiques. En sorte que montrer cette partie de la doctrine, ce n'est pas précisément en prendre une vue fragmentaire, mais plutôt une vue d'ensemble.

1. V. Berthod, *P.J. Proudhon, un socialisme pour les paysans*.

Nous allons tâcher de montrer comment Proudhon :

I. Conçoit la Révolution, et pour cela rechercher, d'abord, comment il a été amené à cette notion, c'est-à-dire le point de départ, la démarche initiale de son esprit, d'où est née la doctrine, ce qui nous fera connaître les *principes métaphysiques de cette doctrine*.

II. Ensuite nous passerons aux applications pratiques des principes, en faisant la *critique*, avec Proudhon, de la *Révolution de 89*.

III. Après quoi, nous indiquerons en quoi consiste la vraie révolution sociale selon Proudhon — ce qui se décomposera en deux parties :

1° *l'organisation économique*

2° *la disparition du politique ou anarchie*.

Enfin nous verrons rapidement les moyens de réaliser la Révolution, ce que Proudhon nomme « la *pratique révolutionnaire* ».

MÉTAPHYSIQUE DE LA RÉVOLUTION

A la fin de son « système de contradictions économiques », après avoir montré, comme à plaisir, le désordre dans lequel se débat notre société, Proudhon imagine un mythe platonicien : les idées tombées de la sphère de l'intelligence où elles étaient coordonnées et maintenant éparpillées et confuses dans le temps et l'espace : alors, dit-il, « toute la science humaine consiste à retrouver dans cette confusion le système abstrait de la pensée éternelle »¹.

Tel est, semble-t-il, le dessein qui est à l'origine de toute l'œuvre de Proudhon. Il n'est pas de fiction qui puisse traduire plus fidèlement la position centrale de son esprit, qui est de retrouver l'ordre nécessaire. La raison est chez lui prédominante. C'est un tempérament de rationaliste. Il est l'héritier direct des Encyclopédistes dont il se réclamait d'ailleurs dans un entretien avec M. de Persigny, et à travers eux de Descartes. La raison est de mise partout. Il n'est pas d'institution, de principes, si vénérables soient-ils, qui puissent être dispensés de son examen.

Mais si la raison est une fonction critique, elle est aussi et c'est là sa véritable essence, une fonction organisatrice. C'est d'elle que vient tout ordre. Elle est par-

1. *Contr.*, t. II, p. 398.

dessus tout ce principe d'organisation, ce pouvoir de mettre chaque chose à sa place pour que cesse le chaos et que naisse l'harmonie. Elle présente de même, ces deux aspects chez Proudhon, qui mettait en épigraphe aux *Contradictions économiques* cette sentence du Deuteronome — *Destruam et Aedificabo* — dont il se réclama toute sa vie. Elle a ce côté destructif et ce côté constructif ; le premier n'ayant de raison d'être que par le second. La table rase n'était faite qu'en vue d'une meilleure construction.

Ce livre manqué de la « *Création de l'ordre dans l'Humanité* », est celui qui laisse le mieux paraître, sous une forme plus systématique, cette préoccupation fondamentale de l'esprit proudhonien. La grande affaire est de mettre de l'ordre, là où il n'y a que confusion et erreur.

C'est dans cet ouvrage qu'à la suite de Fourier, Proudhon retrouve partout dans l'Univers des séries qui sont synthèses, c'est-à-dire principes d'ordre, en sorte que le monde est tout organisé, tout pénétré de raison. Comme lui tout ce qui existe et qui veut durer doit être, au plus haut point, organique et raisonnable. Le groupe social, la société, tout particulièrement.

Or il apparaît à Proudhon — constatation grosse de conséquences — que notre société ne connaît précisément rien moins que l'ordre. D'une part, il la voit partagée entre des groupes opposés — ceux qui commandent et ceux qui obéissent — ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas. Donc toute pleine d'inégalité et de contrainte¹. D'autre part, il la voit divisée par des révoltes et par des guerres constantes. Toute l'histoire de l'humanité n'étant qu'un long tissu de drames.

1. *Contr.*, t. II, p. 334.

Enfin les « Contradictions économiques » nous ont montré la société, comme un théâtre de contradictions où tout semble abandonné au hasard. Si bien que Proudhon au terme de son étude peut dire : « J'ai montré la société cherchant de formule en formule, d'institution en institution, cet équilibre qui lui échappe et toujours, à chaque tentative, faisant croître en proportion égale, son luxe et sa misère » — et un peu plus loin : « Singulière économie que la nôtre en vérité où le dénuement résulte continuellement de l'abondance, où l'interdiction du travail est une conséquence perpétuelle du besoin de travailler ! »¹.

Et pourtant, c'est ce que les politiques et les économistes nous assurent être l'ordre. Ils se félicitent tous d'en être arrivés là, et l'appellent le progrès et la civilisation ; sinon, la fatalité contre laquelle on ne peut rien. « Pourquoi ces débauches de nations et de trônes, croulant les uns sous les autres, dans une instabilité perpétuelle ? C'est le destin qui le veut ; c'était écrit dans son livre ; c'est le fuseau de la Parque qui tourne : *sic volvere Parcas* ! Pourquoi suis-je pauvre, opprimé, tandis que tel autre qui vaut peut-être moins, commande et jouit ? C'est le destin qui l'a ainsi établi... »².

Est-ce possible, se demande Proudhon, que la société soit toujours cela, et que contrainte, inégalité, misère chez elle, cela signifie l'ordre et l'harmonie ? Contre une pareille affirmation, le logicien chez lui, encore plus que l'humanitaire, proteste. Mais c'est comme une protestation, encore indistincte, d'un esprit qui sait bien qu'on le trompe, mais ne sait pas dire encore pourquoi.

1. *Contr.*, t. II, p. 334.

2. *Just.*, t. I, p. 375.

Il faut donc, de toute urgence, voir clair dans le problème social, chercher l'explication de l'état actuel des sociétés, et du même coup savoir si tel est leur ordre définitif, ou si, au contraire, un nouvel âge est possible où justice et ordre social se fondent l'un dans l'autre, pour ne plus faire qu'une seule et même chose.

Tel est le point de départ de Proudhon, d'où il va mener sa croisade pour la réconciliation de la société avec la justice, dans la conquête de l'ordre. « D'où vient, ô mon Dieu, que la société est divisée en fractions ennemies, intolérantes, obstinées chacune dans son erreur, implacables dans leurs vengeances ? Où est la nécessité pour la marche du monde et le progrès de la civilisation que les hommes se détestent et se déchirent ? Quelle destinée, quel Satan a voulu pour l'ordre des cités et le perfectionnement des individus qu'ils ne pussent penser, agir librement les uns à côté des autres, s'aimer au besoin et en tous cas se laisser tranquilles ? »¹.

Là est le fait essentiellement choquant pour un esprit raisonnable, qui ne peut concevoir qu'un tel désordre soit la loi des sociétés, et qui plein de foi dans la raison, se refuse à accepter une telle confusion. Il faut trouver et dénoncer les causes du mal : « Respectons, si vous voulez, le secret de Dieu ; inclinons notre volonté devant ses indiscutables arrêts. Mais puisqu'il a livré le monde et nous-mêmes à notre curiosité entreprenante, il permet sans doute que nous disputions même de l'origine et de la cause de nos disputes, dût cette controverse nous rendre un jour aussi savants que lui »².

Il s'agit de pénétrer dans la secrète constitution de nos

1. *Confess. Révolut.*, p. 69.

2. *Conf. Révolut.*, p. 69-70.

sociétés. Il faut passer à l'examen toute institution, tout principe, si vénérables soient-ils. Il ne faut s'arrêter devant rien, mais avec une entière indépendance d'esprit et un grand sang-froid, faire en quelque sorte l'autopsie du corps social.

« Pour moi, je ne recule devant aucune investigation. Et si le Révélateur suprême se refuse à m'instruire, je m'instruirai moi-même ; je descendrai au plus profond de mon âme ; je mangerai comme mon père le fruit sacré de la science »¹.

Chercher donc, le principe constitutif des sociétés existantes et chercher si, quel qu'il soit, il est le seul possible, voilà l'entreprise première de Proudhon, le premier moment de son « épopée philosophique »².



Il est généralement reconnu que, dans la société, il faut un principe supérieur qui fasse plier l'intérêt particulier de chaque citoyen, devant l'intérêt général qui est celui du groupe, car la « maxime de félicité » voulant que chacun tende vers son propre bien, comme le bien de chacun n'est pas identique au bien de tous, il est fatal qu'il y ait tiraillement et désorganisation de la société, si l'on ne tente pas d'y mettre un ordre.

«... Il peut arriver, et l'expérience prouve qu'il arrive en effet tous les jours, que l'intérêt de l'individu et celui du groupe, malgré le lien de sympathie qui les unit, soient différents et même opposés : comment concilier ces deux intérêts, si pour l'un comme pour l'autre la maxime des mœurs reste la même, la félicité ? »³.

1. *Conf. Révolut.*, p. 69-70.

2. *Corresp.*, VII, p. 294.

3. *Just.*, t. I, Etude I, p. 63.

Telle est la question : il faut que la société vive, il faut donc une solution. Et l'on est généralement d'accord pour reconnaître que ce principe d'organisation doit être la justice.

« Pour résoudre cette contradiction, une voie se présente, une seule, indiquée par le sens commun et sur laquelle la multitude humaine et la majorité des législateurs sont d'accord : c'est de subordonner l'intérêt individuel ou du plus petit nombre à l'intérêt du plus grand, la dignité personnelle à la dignité sociale.

« Cette subordination constituerait la justice »¹.

Que l'on fasse appel à la justice pour résoudre le conflit, rien ne semble plus naturel à Proudhon. Ce n'est pas lui qui songerait à s'y opposer. Nous avons vu, au contraire, que parmi les raisons qui le font repousser l'organisation actuelle de nos sociétés, figurent une inégalité de conditions et une subordination de l'homme à l'homme qui lui paraissent être précisément un manque de justice. Il recherche la justice, et il se trouve que le sens commun et le législateur sont déjà d'accord pour reconnaître sa nécessité. D'où vient donc, que le problème social ne soit pas encore résolu au gré de Proudhon ? Un remède qui est si généralement préconisé, et depuis si longtemps, a dû être appliqué. La société telle qu'elle est actuellement, devrait donc être une société où la justice règne en maîtresse. Proudhon a justement constaté le contraire. N'est-ce pas alors que l'on ne parle pas le même langage — et que par justice on ne conçoit pas la même chose ?

Déjà nous pressentions plus haut que cette justice qu'on prêche et qui implique subordination de l'intérêt

1. *Just.*, p. 64.

particulier à l'intérêt général, ne devrait pas être tout à fait la même chose que la justice de Proudhon. N'implique-t-elle pas en effet ce dont Proudhon ne veut pas : la subordination, la dépendance ?

S'il est d'accord avec les législateurs, c'est pour reconnaître la nécessité d'un principe qui fasse l'ordre dans la société, qu'on l'appelle justice ou autrement. Là-dessus l'accord a lieu mais là-dessus seulement. « Quelle que soit la Justice et de quelque nom qu'on l'appelle, la nécessité d'un principe qui agisse sur la volonté comme une force et la détermine dans le sens de l'intérêt général, indépendamment de toute considération d'intérêt propre. Cette nécessité est incontestable »¹.

Quant à l'identité de ce principe, c'est une autre question. On reconnaît la nécessité de la justice, mais qu'entend-on par là ?

« Une pression de l'être collectif sur le moi individuel, le premier modifiant le second à son image et s'en faisant un organe »². C'est-à-dire quelque chose d'extérieur à l'individu, une contrainte qui s'impose à lui, une nécessité où il se trouve et quel que soit son secret désir, de s'incliner devant une autorité supérieure qui commande.

Cette façon de concevoir la justice est celle qui a cours. C'est celle qui a existé depuis des milliers de siècles et qui a pris corps dans nos sociétés³. Tout notre système social repose sur elle. C'est en particulier celle du dogme catholique, qui s'est chargé de la propager à travers le monde, et de la faire entrer dans les mœurs. En effet, notre société est encore tout entière soumise à la doc-

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 75.

2. *Just.*, t. I, Etude I, p. 75.

3. *Just.*, t. I, p. 76.

trine de l'Eglise. Toute notre organisation sociale, comme toute notre morale, porte l'empreinte profondément gravée du catholicisme. Et le catholicisme professe en fait de justice la doctrine que nous venons d'indiquer et que Proudhon nomme du terme fameux de *Transcendance*.

Avec la Transcendance la justice reste dans le ciel, l'homme ne la connaît que par la grâce de Dieu qui lui en a fait la révélation. Aussi n'est-elle pour lui qu'objet de connaissance, est-il incapable de la ressentir. Ce n'est là qu'une conséquence du dogme de la chute. Comme la nature humaine s'est perdue au premier jour, elle reste inexorablement mauvaise. Sa faute ne s'effacera pas. Elle porte avec elle et portera toujours le poids du péché originel, aussi ne peut-elle connaître la justice autrement que de l'extérieur. Elle est incapable de l'avoir en elle-même — « l'homme ayant été déclaré corrompu et malicieux par nature, le siège de la justice dut être reporté en Dieu, cela est géométrique »¹.

Par le fait, l'homme est tout aussi incapable de donner sa loi à la société : « l'âme humaine, vide et ténébreuse, sans autre moralité que celle de l'égoïsme, est incapable par elle-même de s'élever à la loi qui régit la société et par ses seules forces d'y conformer ses actes »². Tout ce qu'elle peut espérer, c'est que la divinité dans son ineffable bonté, lui fasse connaître la loi qui devra être pour elle la justice. On accorde « seulement qu'elle possède une certaine aptitude à recevoir la lumière, dont la transfusion mystique est opérée en elle, par le Révéléateur divin, autrement dit le Verbe »³.

1. *Just.*, t. I, Etude II, p. 135.

2. *Just.*, t. I, Etude I, p. 77.

3. *Just.*, t. I, Etude II, p. 135.

La société ne peut subsister que par l'autorité de la justice révélée. Tout ce qui reste à l'homme c'est donc de s'y soumettre. De là seulement vient l'ordre social. S'il lui prend fantaisie de désobéir il se condamne à subir les pires catastrophes, puisque c'est se livrer aux puissances de désordre : « Dans le cas où il résisterait à l'ordre divin et se montrerait réfractaire, il serait puni »¹.

On prévoit quelles peuvent être les conséquences d'une pareille métaphysique de la justice.

Puisque la créature est irrémédiablement corrompue, elle ne peut prétendre à aucun bonheur terrestre, bien mieux, elle ne peut prétendre à aucun droit. Si elle souffre cela est normal et s'il y a des sacrifiés et des privilégiés, cela est normal encore pour la même raison. Enfin, qu'elle obéisse et courbe la tête, c'est bien le moins, puisque livrée à elle-même elle ne peut qu'engendrer le mal : « Subordination, hiérarchie, obéissance, service, exploitation de l'homme par l'homme, tout cela suppose déchéance, pénitence, sinon apparente, au moins en l'esprit, ce qui est bien autrement grave et qui seul est essentiel, abnégation du moi et de ses prérogatives »².

S'il se trouve quelques heureux, parmi les créatures humaines, ce n'est pas qu'ils y ont le moindre droit, mais c'est par l'effet de la providence, et comme par un caprice divin. Ainsi le Prince n'est prince que parce que cela plaît à Dieu, par la grâce de Dieu, et quoique tout aussi indigne que ses sujets.

Comme l'homme est déchu, il doit vivre dans une société elle-même déchue. Si l'on constate que le mal y règne, on n'a pas à s'en étonner, c'est l'inverse qui serait

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 78.

2. *Just.*, t. I, Etude II, p. 162 .

surprenant. Ainsi « tous les docteurs enseignent que le paupérisme et l'inégalité sont l'effet du péché originel »¹.

De même, si la société est partagée en partis ennemis qui y entretiennent une perpétuelle discorde et une perpétuelle confusion, sachons y voir la conséquence naturelle de la chute : « Si l'on n'interroge que la foi, la scission de la société apparaît comme l'effet terrible de la déchéance originelle de l'homme »².

Toute cette société, parée du nom de civilisation par ceux mêmes qui l'ont faite, n'est donc que désordre et mal. Evidemment on ne le révèle pas, il serait mauvais de le dire à la masse. Mais notre système social n'en constitue pas moins aux yeux des théologiens une pénitence « sinon apparente, au moins en esprit ». Et il ne faut pas oublier que ce sont ces mêmes docteurs qui, par la propagation du dogme, ont sinon créé, du moins entretenu cette condition sociale. La société, telle qu'elle est depuis des siècles, n'est que l'expression dans l'ordre des faits et des institutions, de cette métaphysique déprimante faite tout entière de résignation. Et il est nécessaire pour l'Eglise qu'il en soit ainsi ; sinon ce serait comme une négation de ses principes »... si... l'équilibre des forces et des intérêts venant à s'établir, le bien-être devenait général, le vice et le crime diminuant en même proportion que le paupérisme, le Christianisme ne serait donc plus vrai ! Pour que le Christianisme soit vrai il faut que la bascule, par suite la misère et le crime, soient éternels »³.

Tout cela n'est que la démonstration que cherchait Proudhon. Ce système social qu'on lui donnait pour un

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 212.

2. *Confessions révolutionnaires*, p. 225.

3. *Just.*, t. I, Etude III, p. 203.

ordre social, il lui fallait prouver que ce n'en était pas un. Et quelle belle preuve ces théologiens viennent lui apporter ! Eux qui ont fait cette société telle qu'elle est, qui font métier de la justifier, en la défendant ne font que l'accuser. Ils apportent le témoignage que Proudhon réclame, car ils avouent qu'inégalité, subordination, autorité, tout cela n'est que misère, et juste bon pour une créature déchue. C'est dire qu'il n'y a pas de véritable ordre social. Mais seulement un système très élémentaire d'organisation, qui est tout de même indispensable au maintien de la société. C'est l'aveu que voulait Proudhon. Le philosophe de l'ordre triomphe : ces nations où il n'y a que commandement, soumission, opulence et misère ne connaissent qu'un rudiment d'organisation, car « au point de vue de la théologie chrétienne, la société n'est pas régie comme l'univers par des lois immanentes et fixes ; elle est déchue de cette condition, désorganisée, livrée à l'esprit de désordre... »¹.

Ce triomphe peut sembler bien étrange, car diraient ces docteurs : vous avez raison de ne pas vous illusionner sur les tares des sociétés, et nous sommes d'accord avec vous, pour y reconnaître un lamentable désordre ; mais tout cela qui vous afflige : hiérarchie, misère, révolte, tout ce mal est hélas ! nécessaire. Et la société, telle qu'elle est, est la seule qui puisse convenir à une créature déchue. Cette imperfection est encore le meilleur ordre possible, le seul ordre terrestre. Vouloir mieux serait se condamner à tomber plus bas, ruiner la société pour l'avoir, par une impardonnable méprise, confondue, avec la Cité de Dieu. Faire la bête pour avoir voulu faire l'ange.

1. *Just.*, t. I, Etude IV, p. 409.

Mais ces objections visent Proudhon sans le toucher. Il n'est pas sensible à cet argument de l'humanité corrompue. Et nous abordons ici le point central de sa doctrine, qui est aussi la marque propre de sa nature. Nous touchons ici le fond même d'une intelligence, ce qui individualise une tête pensante et qui se résume dans l'affirmation de certains postulats à l'exclusion des autres. Car toute intelligence qui élabore une doctrine, prend son point de départ dans un acte de foi, sinon, les principes s'imposant avec autant de nécessité que leurs conséquences, les systèmes particuliers s'effaceraient tous devant une Vérité impersonnelle et universelle.

De même qu'il plaît aux docteurs du dogme chrétien, d'affirmer la perversité foncière de la nature humaine et d'en déduire un ordre nécessairement imparfait pour la société, de même il plaira à Proudhon d'affirmer l'innocence des créatures et d'en déduire la possibilité d'un ordre meilleur des sociétés.

On a plus d'une fois noté, l'étonnant optimisme qui traverse toute son œuvre et qui, chez lui, survit à une connaissance pourtant pénétrante de la réalité.

La raison en est cette admirable confiance qu'il avait en l'homme, confiance qui n'est pas aveugle, car Proudhon ne s'est jamais fait d'illusion sur la bonté de la nature humaine¹. L'homme, chez lui, n'est plus l'être idyllique de Rousseau². Il le voit fort bien tel qu'il est avec ses instincts et ses sentiments égoïstes et bas.

Pourtant, il se refuse à le considérer comme un être irrémédiablement mauvais. Il voit en lui de grandes possibilités. C'est un être qui n'a pas encore tout donné

1. V. cependant Faguet : *Politiques et moralistes*, t. III, p. 122.

2. V. *Just.*, t. I, Etude II, p. 180.

et qui garde encore beaucoup en réserve. Pour tout dire, il ne reconnaît pas le droit de le juger sans retour sur ce qu'il a été et sur ce qu'il est encore, car c'est négliger ce qu'il contient en puissance.

C'est indiquer par là, le principe métaphysique sur lequel repose toute la doctrine sociale de Proudhon et dans laquelle s'affirme son originalité, c'est-à-dire par laquelle il se distingue en s'opposant : la thèse de l'*Immanence*, en réplique à celle de la *Transcendance*. Proudhon n'en revendique pourtant pas la découverte car il l'attribue à la Révolution. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

En s'opposant à la Transcendance, l'Immanence ramène la justice du ciel sur la terre et, de la conscience humaine affirmée par la Transcendance irrémédiablement pervertie et égoïste, elle fait le siège de la justice. L'Immanence ne signifie rien d'autre ainsi que nous l'apprend Proudhon : « quand je me sers du mot Immanence... je dis simplement que la justice est en nous comme l'amour, comme la notion du beau, de l'utile et du vrai, comme toutes nos puissances et facultés, et je nie en conséquence que tandis que nul ne songe à rapporter à Dieu l'amour, l'ambition, l'esprit de spéculation ou d'entreprise, on doive faire exception pour la justice »¹.

La justice, alors, n'est plus une notion, une chose étrangère à l'homme et qui lui est révélée ; dont il peut bien prendre une connaissance abstraite, mais qu'il est bien incapable de sentir : elle devient quelque chose de réel, « c'est une réalité animique »². Comme elle éclaire la conscience de l'homme, celui-ci n'est plus un être

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 85.

2. *Just.*, t. I, Etude II, p. 185.

ignorant de toute moralité, et comme tel, voisin de l'état animal. Il a là « connaissance du juste et de l'injuste », qui, chez lui, « résulte de l'exercice d'une faculté spéciale et du jugement que la raison porte ensuite sur ces actes »¹. La justice n'est pas en effet un sentiment, mais quelque chose de spécifique et qui, au contraire domine les sentiments : « elle se distingue de l'amour et de tous les sentiments d'affection » et « elle exerce sur nous une contrainte qui prime tous les autres sentiments »².

Grâce à elle l'homme prend conscience de sa vraie nature et parvient à la notion de la dignité humaine qui, sous le règne de la Transcendance, n'était plus rien. « L'homme en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne »³.

C'est même dans ce sentiment que réside toute justice. Chez Proudhon, cette notion de dignité humaine est primordiale. Toute sa doctrine, toutes ses solutions économiques et politiques sont directement issues de ce sens de l'éminente dignité de l'homme. Et dans la thèse de l'Immanence, il semble même que cette notion de dignité joue un double rôle ; elle est comme la cause et, tout à la fois, le résultat de la justice, chez l'homme.

Elle est cause de la justice, car c'est en prenant conscience d'elle chez lui comme chez ses semblables, que l'homme a le sentiment de la justice. La définition de la justice chez Proudhon le montre bien :

« La justice est le respect spontanément éprouvé et

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 88.

2. *Just.*, t. I, Etude II, p. 194

3. *Just.*, t. I, Etude II, p. 182.

réciroquement garanti de la *dignité humaine* en quelque personne et en quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose sa défense »¹.

Mais aussi elle est la conséquence de cette justice dans l'homme, car si l'homme, comme l'animal, n'avait pas le sens moral, il ne pourrait plus prétendre à la même dignité. Il en serait considérablement ravalé. Que la justice soit donc immanente dans l'homme et du coup est posée sa dignité.

Mais peu importe ces subtilité, l'essentiel est que l'Immanence soit étroitement unie à la notion de dignité humaine au point de ne plus faire qu'un avec elle ; car nous verrons que ce souci de dignité humaine explique bien des solutions proudhoniennes.

Pour le moment, il nous faut continuer à préciser cette notion d'Immanence, car il faut ici se garder d'une erreur. Quand on dit que la justice est immanente dans l'homme, cela ne veut pas dire qu'il en ait toujours une notion claire et distincte ; on veut dire seulement que la justice est innée dans l'homme comme les idées dans l'intelligence. « ... De même aussi qu'aucune communication externe ne saurait, par elle-même, créer l'intelligence et faire jaillir par myriades les idées ailées sans une préformation intellectuelle qui rende le concept possible, de même encore les faits de la vie sociale auront beau se produire et l'intelligence en saisir le rapport, ce rapport ne se traduira jamais pour la volonté en une loi obligatoire, sans une préformation du cœur qui fait apercevoir au sujet dans les rapports sociaux qui l'atteignent et l'embrassent, non seulement une harmonie

1. *Just.*, t. I, Etude II, p. 182-183.

naturelle, mais une sorte de commandement secret de lui-même à lui-même »¹.

Ce qui revient à dire que l'homme a une prédisposition à la justice, c'est-à-dire aux rapports sociaux qui en sont l'expression, car il est naturellement sociable, mais ce qui ne veut pas dire qu'il se soit toujours conformé à la justice de son propre mouvement.

L'Immanence, ainsi comprise, rend compte d'un fait que la Transcendance avec sa justice révélée une fois pour toutes, et sa nature humaine irrémédiablement corrompue, n'expliquait pas : le *progrès*. C'est un fait indéniable, qu'il y a progrès dans l'humanité ; et comment l'expliquer, si l'espèce humaine n'est pas perfectible ? En effet, Proudhon ne nie pas que la société, si imparfaite qu'elle soit maintenant encore, n'ait été pire ; au contraire, c'est une idée qui lui est chère, et qui est essentielle à son système, que celle de progrès. Et il note la concordance entre la thèse de l'Immanence et le fait du progrès, et au contraire, son opposition avec la Transcendance : «... S'il y a progrès dans l'humanité, soit par le fait de la religion, soit par toute autre cause, l'hypothèse d'une corruption constitutionnelle est un non-sens, une contradiction »².

Pour Proudhon, en effet, si l'Ordre est la loi du monde, si l'univers est tout entier bâti sur des « séries », c'est-à-dire sur une puissante organisation, il n'en est pas de même de l'humanité, dont la loi est de se créer à soi-même son ordre, « de retrouver le système de la pensée éternelle », à travers la confusion des rapports sociaux.

Certes, le fond du monde est raisonnable pour Prou-

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 426.

2. *Contr. Econ.*, t. I, 337.

dhon, en quoi il se distingue de certains penseurs, dont le philosophe Meyerson qui ne voyait dans l'Univers que des forces irrationnelles. Mais le monde social, par contre, le monde des rapports humains lui, n'est pas réglé dès l'origine, car ce n'est pas un monde mécanique, mais un monde dont les éléments, les êtres humains, sont essentiellement libres¹, par conséquent libres aussi d'y mettre le trouble comme d'y mettre l'ordre. L'univers est soumis à des lois immuables, tandis que la société doit chercher ses lois. Elles ne lui sont pas imposées. L'ordre qui est nécessaire doit être pour elle une conquête, d'où le progrès des civilisations. C'est ce que dans un passage des contradictions économiques, Proudhon exprime avec une netteté et une clarté merveilleuses. Comparant la nature et la société il dit :

« C'est tout autre chose dans le gouvernement de l'humanité. Ici l'ordre n'apparaît pas en même temps que la matière ; il n'a point été, comme dans le système du monde, créé une fois et pour l'éternité. Il se développe graduellement, selon une série fatale de principes et de conséquences, que l'être humain lui-même, l'être qu'il s'agissait d'ordonner doit dégager spontanément, par sa propre énergie, et à la sollicitation de l'expérience »².

Ce texte est en étroite corrélation avec la conception de la justice selon l'Immanence, cette justice qui est innée dans l'homme mais qui y progresse comme l'intelligence tout entière à travers les âges. M. Pirou a comparé très justement la conception de l'humanité chez Proudhon à celle de Pascal dans son *Traité du Vide*³,

1. V. *Just.*, Etude VIII où Proudhon développe la thèse du libre arbitre et ses conséquences.

2. *Contr. Econ.*, t. I, p. 358.

3. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, p. 254.

d'après laquelle, l'humanité est comme un homme qui, tout le long de sa vie, s'enrichit d'acquisitions nouvelles et se perfectionne. Et c'est même grâce à cette notion de justice progressive, que la thèse de la Transcendance qui a régné si longtemps sur le monde et qui « rallie encore la masse des populations du globe »¹ ne doit pas être considérée comme une gigantesque imposture dont le seul but eut été de profiter de la crédulité humaine, mais comme une étape nécessaire, avant d'arriver à la claire notion de la justice. Avant son avènement, l'extrême exaltation de la personnalité humaine aboutissait à une extrême injustice. Il fallait le Christianisme ; qui vint la rappeler à plus de modération : « je l'avouerai même, dit Proudhon, la dégradation de la personne humaine démesurément exaltée sous l'ancien culte était une nécessité de l'époque et une condition du progrès »². Par là le Christianisme s'avérait un progrès et une nécessité de l'histoire, car « sa mission n'est pas d'établir la justice, mais de préparer le sol où elle doit germer »³.

Mais cette œuvre de préparation maintenant accomplie, la Transcendance doit céder la place à l'Immanence qu'elle n'a fait que précéder, car elle n'est pas elle-même la justice. Se servant de la justice, la soumettant à un principe supérieur, qui seul importe pour elle, la religion doit aboutir à la négation même de la justice : « Et voilà comment les religions... ayant toutes la prétention de partir de plus haut que la justice, de faire plus ou mieux que la justice, de se servir de la justice au lieu de la servir elles-mêmes, ont fini par être trouvées toutes contraires à la justice, et au nom de la justice éliminées »⁴.

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 76.

2. *Just.*, t. I, Etude II, p. 151.

3. *Just.*, t. I, Etude II, p. 152.

4. *Just.*, t. II, Etude VIII, p. 393.

La vraie justice est celle qui est impliquée dans la thèse de l'Immanence, cette justice qui est intérieure à l'homme et qui est elle-même sa propre fin. Comme nous l'avons vu, elle est fondée sur la dignité de l'homme qui n'est plus un être honteux, mais qui est au contraire devenu conscient de sa valeur.

Au point de vue social, ceci est plein de conséquences, car, au lieu de concevoir un état misérable, comme le seul où il puisse réfugier sa honte, le long de sa vie, l'homme prétendra à un bonheur terrestre, à une société toute réglée par la justice, et non par une justice imposée, mais par une justice spontanée et comme née d'elle-même. Comme la créature est innocente et capable de bien, c'est-à-dire d'éprouver la justice et, par l'effet de sa réalité agissante de s'y conformer, pourquoi l'état social serait-il un confus amas de désordres et de misères, où l'homme ploierait sous le joug d'une autorité imposée ? La thèse de l'Immanence entraîne un idéal social de justice libre. Et dès lors on voit combien elle est loin de cette hiérarchie, de cette subordination, de cette soumission qu'impliquait la Transcendance.

L'Immanence restituant à l'homme sa dignité, et faisant de cette dignité l'essentiel même de la justice il ne saurait plus y avoir humble soumission de l'humanité à un principe transcendant, comme il ne saurait plus y avoir hiérarchie à l'intérieur de cette humanité elle-même. Chaque être éprouvant « la loi morale au fond de son cœur » y obéira librement et elle lui dira de respecter autrui comme soi-même. Pour tout dire c'est une justice faite de liberté et d'égalité qui se substitue à la justice de hiérarchie et d'autorité.

D'abord la dignité humaine implique *égalité* de tous

les hommes : en effet « De l'identité de la raison chez tous les hommes et du sentiment de respect qui les porte à maintenir à tout prix leur dignité mutuelle résulte l'égalité devant la justice »¹.

Mais la dignité humaine implique aussi *liberté* de l'homme. Liberté pour lui d'obéir à la seule loi morale que lui dicte sa conscience, et droit pour lui de défendre cette liberté contre les entreprises qui tendraient à la limiter. Ce qui revient à défendre sa dignité même, car il n'est pas de dignité sans liberté. Cela est évident.

Proudhon a été, toute sa vie, hanté par cette notion de la justice. Il ne pouvait concevoir qu'une justice d'égalité et de liberté ; et il faut avouer que, posant la thèse de l'Immanence ainsi qu'il l'entendait, c'est-à-dire l'affirmation de la dignité humaine, il devait aboutir logiquement à une morale égalitaire et libertaire et non seulement à une morale, mais à ce qui lui importait surtout, à un ordre social lui aussi fait d'égalité et de liberté.

Tel est en effet l'idéal social qui se laisse déduire de l'Immanence. Ce passage de Proudhon qu'il faut citer tout au long en fait foi. Il y montre toute l'importance de l'Immanence et les conséquences qu'elle entraîne contre l'Eglise :

« Il est évident en effet que si par une simple déduction de l'idée de justice, telle que nous l'avons précédemment définie, les hommes peuvent être faits égaux et maintenus libres, l'esprit des mœurs et des lois est changé de fond en comble. Plus de subordination de l'homme à l'homme. Par conséquent plus de hiérarchie, plus d'église, plus de dogme, plus de foi, plus de raison transcendente.

1. *Just.*, t. I. Etude II, p. 183.

Toutes ces choses n'ayant de raison d'être que dans la nécessité présumée de faire prévaloir soit par la religion soit par la force la société contre l'égoïsme, elle disparaît sous un système où le droit devenu adéquat à la liberté trouve sa garantie dans la conscience où la maxime de Justice ne peut tarder par conséquent de paraître identique à la maxime de félicité elle-même »¹.

Telles sont les conséquences que l'on peut légitimement déduire de la thèse de l'Immanence, puisque l'homme, créature pure et saine, produit de lui-même la justice.

Dans une telle déduction on a raison en droit, mais bien mieux, on a aussi raison en fait. Autrement dit cet idéal social n'est pas seulement légitime, il est encore possible. Il n'est pas seulement logique, il est réalisable. Car si l'on admet que la société hiérarchique et autoritaire n'est telle, qu'à cause de la déchéance de l'homme, dès qu'on aura nié cette déchéance, ce qu'on fait par l'Immanence, on aura prouvé la possibilité d'une société égalitaire et libérale qui *a contrario* est bonne et désirable.

On voit ainsi toute la portée de la thèse de l'Immanence. Elle oblige à conclure à une société sans hiérarchie et sans contrainte, non seulement en logique mais encore en fait.

Toutefois il faut dire que cette dernière conséquence, — la possibilité d'un tel ordre social — ne se déduit qu'à l'encontre des partisans de la Transcendance. Car chez tous ceux qui ne partent pas des mêmes doctrines, pour justifier le système social hiérarchisé, l'Immanence n'a plus du tout les mêmes conséquences pratiques. Cela est évident. Elle fait partie de toute une argumentation

1. *Just.*, t. I, Etude II, p. 272.

dirigée contre le dogme de l'Eglise et exige de n'en pas être extraite pour conserver toute sa valeur. Aussi, toute cette dialectique est-elle *res inter alios acta* pour tout autre que l'Eglise. Et par exemple, si la société telle qu'elle est, me semble excellente — avec ses hiérarchie, son autorité, ses inégalités — ou encore, si je la crois la seule possible, pour des raisons nullement théologiques, que l'on pose une nature humaine pure ou au contraire pervertie, ceci ne changera rien à rien, et de l'Immanence ne sortira pas la possibilité de l'égalité sociale.

La thèse de l'Immanence n'est grosse de conséquences que contre l'Eglise, et c'est d'ailleurs bien ce qu'en attendait Proudhon. Car ce n'est pas ici, une critique de l'argumentation de Proudhon, qui voudrait en montrer la faiblesse. Ce serait une étrange méprise sur ses intentions. Il ne se soucie pas de construire un système irréfutable qui s'imposerait à tous, il ne se soucie que de résultats pratiques. Puisque la société n'est ce qu'elle est, que parce qu'elle tire son origine d'un principe métaphysique : la Transcendance, vouloir la modifier et la refaire, c'est s'engager à combattre ce principe de Transcendance. Cela seulement importe. Il s'agit donc de lui opposer un autre principe : celui de l'Immanence ou de la Révolution. Comme le dit Proudhon, « la question est entre l'Eglise et la Révolution »¹, et elle n'est que là. Proudhon pense avoir suffisamment fait, quand il a combattu avec succès contre la Transcendance. Qu'importe après cela que quelques penseurs isolés puissent encore sans absurdité, défendre un système social qui n'est pas conforme à celui de l'Immanence. Leurs idées ne sont

1. *Just.*, t. I, prologue p. 30.

que des idées, elles ne sont rien dans la réalité où elles n'exercent aucune influence. Les faits seuls comptent ; car si Proudhon combat les idées ce n'est qu'en tant qu'elles affectent les phénomènes. Proudhon est tout entier penché sur la réalité. Comme Hegel, de qui il est souvent si proche, il pourrait dire « le philosophe n'a pas affaire à un être si impuissant qu'il n'ait la force de se pousser jusqu'à l'existence »¹. Puisque les institutions ignorent ces penseurs de cabinet, pourquoi s'en soucier ? La grande affaire est entre la Transcendance et l'Immanence qui « sur la science des mœurs se partagent le monde »². Et Proudhon pense que l'Immanence doit l'emporter, car le temps de la Transcendance est passé.

*
* *

Ce principe de l'Immanence, dont les conséquences sont telles, que c'est le renversement de toutes les valeurs chrétiennes, nous avons vu que Proudhon se refusait le mérite de l'avoir découvert, et en attribuait l'honneur à la *Révolution*. Nous avons ainsi rencontré pour la première fois cette « idée » et nous pouvons déjà, maintenant, savoir en quoi elle consiste, et ce qu'elle signifie chez Proudhon : il ne la conçoit pas comme une simple secousse, un simple fait matériel, mais c'est chez lui toute une doctrine, un système à la fois métaphysique et moral, politique et économique. La doctrine de la Révolution prend son point de départ dans la thèse de l'Immanence, et en déduit la légitimité et la possibilité d'une société où ce que l'on nomme la nécessité sociale — inégalité, autorité — disparaîtra pour faire place à un

1. Begriff der Religion, p. 75 édit. 1925.

2. *Just.*, t. I, Etude I, p. 91.

ordre, créé par l'homme, sous le signe de la justice. Elle vise, en somme, à constituer un nouvel ordre social, où les conséquences de son principe seraient appliquées, c'est-à-dire où la liberté et l'égalité seraient maîtresses. Là est son idéal et son but.

Mais pourra-t-on demander, tout cela n'est-ce pas la doctrine même de Proudhon ? La Révolution n'est-elle pas une fiction derrière laquelle se cache Proudhon et pour tout dire un nom qu'il donne à son propre système ?

A une pareille question, on doit répondre par oui et par non ; et cela s'explique par la méthode même qui est celle de Proudhon. Au début de cette étude, on indiquait que Proudhon pour être rationaliste, n'en était pas moins un observateur de la réalité, c'est-à-dire un scientifique, et que par là surtout il se distinguait des socialistes qui l'ont précédé. C'est ici le lieu de le démontrer, et par là nous allons répondre à la question posée.

Proudhon se défend de rien inventer, de faire comme ces bâtisseurs d'abstractions, qui, à partir d'une hypothèse de leur esprit, construisent des mondes. Il rompt avec cette tradition de socialistes chimériques dont le système se nomme toujours « utopie, c'est-à-dire non-lieu, chimère »¹. Il prétend à une construction scientifique, aussi adoptera-t-il dans les études sociales la méthode des sciences de la nature : « De même, dit-il, que les sciences physiques, ne se peuvent constuire *a priori* sur des notions pures, mais requièrent l'observation des faits, de même la science de la justice et des mœurs ne peut sortir d'une déduction dialectique de notions, il faut la dégager de la phénoménalité que ces notions

1. *Contr. Econ.*, t. I, p. 55.

engendrent comme toute loi physique se dégage de la série des phénomènes qui l'expriment »¹.

Tout le rôle du philosophe se borne donc à enregistrer les phénomènes sociaux, comme fait le physicien avec ceux de la nature, ou plus exactement, son rôle consistera à dégager la signification de ces phénomènes, à extraire leur sens, Il se fera le révélateur de la vérité sociale se gardant bien de rien tirer de lui-même, de rien inventer : « Ainsi, ajoute Proudhon, je ne dogmatise pas, j'observe, je décris, je compare. Je ne vais point chercher les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire, je les demande aux manifestations positives de l'humanité »².

Proudhon n'a pas de prétention à l'originalité d'un système. Il ne veut que se poser devant la réalité et l'interroger, afin de dire ce qui est, et de ne pas s'égarer dans des créations personnelles. Ce qu'il fait, tous pourraient le faire s'ils se donnaient la peine de prêter attention au sens des événements, « car, dit-il, à Dieu ne plaise que je prétende jamais avoir inventé une idée »³. A ce compte seulement il peut être question de faire œuvre scientifique. Car Proudhon n'a qu'une ambition, c'est celle-là, c'est de faire œuvre réalisable. Il ne travaille pas pour la satisfaction de quelques logiciens, de quelques penseurs, il se donne pour un simple « expérimentateur réaliste » qui porte « sa pensée au-delà de toutes les inventions de l'idéal »⁴. Ce rôle d'observateur, de révélateur de la réalité, qu'il s'assigne sous peine de verser à son tour dans l'utopie, pour être bien compris, a besoin d'être

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 43.

2. *Just.*, t. I, Etude I, p. 43.

3. *Idée générale*, p. 179. (édition nouvelle).

4. *Just.*, t. II, Etude VI, p. 257.

éclairé par sa conception de l'Histoire. Là est en effet un point essentiel de sa pensée, elle est d'ailleurs, en étroits rapports avec son idée du progrès, que nous avons déjà rencontrée.

La suite des événements n'est que l'histoire de l'humanité, qui s'essaie à retrouver un ordre qui lui manque, encore une fois, « le système de la pensée éternelle », toujours l'idéal lointain. Les institutions ne sont que l'incarnation des idées, qui les unes après les autres sont passées au crible par l'humanité; elle les essaie, et les juge, et les remplace par d'autres. Car aucune de ces idées n'a encore satisfait pleinement à l'ordre désiré. « Toutes les idées sont co-éternelles dans la raison générale : elles ne paraissent successives que dans l'histoire où elles viennent tour à tour prendre la direction des affaires et occuper le premier rang »¹.

Une telle conception de l'Histoire, si proche de celle de Hegel, et toute pénétrée d'idéalisme, distingue à tout jamais la Philosophie de l'Histoire de Proudhon du Matérialisme historique, quelles que puissent être par ailleurs leurs analogies². Car, chez lui, les faits matériels, donc ceux-mêmes qui sont de nature économique, ne valent qu'en tant qu'ils symbolisent des idées. Ils sont les vêtements qui cachent la pensée.

Et toute la chaîne des faits historiques est une logique, toute « l'histoire universelle n'est qu'un long raisonnement »³. Loin que ce soit une causalité matérielle et aveugle qui mène le monde, c'est au contraire une dialectique, et, en quelque sorte, une pensée immanente

1. *Idee générale*, p. 186.

2. On a cru trouver chez Proudhon l'esquisse d'une véritable théorie matérialiste de l'histoire. Voir Bouglé, *Sociol. de Proudhon*, p. 67. Mais en sens contraire. Pirou, *Proudhon. et Synd. révolut.* p. 266.

3. *Mélanges*, II, p. 28, cité par Pirou.

qui le gouvernement. Ainsi les idées sont comme latentes dans les faits, et ceux-ci, tout chargés de sens, s'offrent à l'observation du philosophe. Sa mission n'est plus que de découvrir cette suite logique de l'histoire, et en interrogeant le présent, de dire à quel point nous en sommes, vers quoi nous nous dirigeons, quel sera le sens général de l'avenir, sans toutefois pouvoir en prédire le détail. Telle est la fonction modeste du philosophe. « Encore une fois, s'écrie Proudhon, je ne suis pas plus un diseur de bonne aventure qu'un homme de parti ou de secte. Je tire d'après le présent les conséquences générales de l'avenir : ce sont quelques feuillets du livre de la destinée que je jette au vent. Cela sera, voilà ce que je puis dire, parce que c'est écrit et que nous ne pouvons pas l'empêcher. Mais de quelle manière cela se fera, je ne le saurais prévoir, attendu que nous en sommes parfaitement les maîtres et que sur ce point, notre libre arbitre est juge en dernier ressort »¹.

Réserve faite donc de cette question du libre arbitre de l'homme, de mise, naturellement, chez un auteur qui fait une si grande place à la dignité humaine, il est possible de dire quel est le sens de l'avenir, d'après l'étude du présent. C'est ce sens des phénomènes, que Proudhon nomme leur « tendance », que l'on doit tâcher de dégager : « C'est moins le nombre et la gravité des faits qu'il importe de signaler, que leur signification tendantielle »². Grâce à cette méthode, on peut, sans témérité, dire vers quoi se dirige actuellement l'humanité, quelle est l'idée qui viendra « prendre la direction des affaires et occuper le premier rang ». C'est ainsi que Proudhon découvre

1. *Idee générale*, p. 239.

2. *Idee générale*, p. 125.

que l'âge de l'autorité est passé, c'est-à-dire celui de la Transcendance, avec tout ce qu'elle implique, et que l'humanité parvient enfin à l'Immanence, c'est-à-dire à la Révolution. A la fin du Programme que Proudhon a mis en tête de la deuxième édition de son grand ouvrage de la *Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, il conclut en disant : « la Révolution est le nom français de l'idée nouvelle... ».

On voit ainsi, comment on peut dire que la Révolution est à la fois un nom que Proudhon donne à sa doctrine et autre chose cependant. Proudhon ne crée pas à proprement parler un système, ce serait même, nous l'avons vu, lui faire injure que de le penser. Mais il observe la tendance des phénomènes. Il dégage la signification de l'histoire, il capte en quelque sorte les pensées qui sont diffuses dans l'air de son temps, et en fait un tout organique, un système. Cette doctrine de la Révolution qu'il élabore n'est donc pas une pure construction de son esprit, c'est la doctrine même de l'époque, que chacun sans le savoir porte en soi, qui déjà est sensible dans les institutions et que l'avenir connaîtra dans toute sa netteté.

C'est une doctrine éminemment scientifique, puisqu'elle se conforme à ce que veut l'évolution historique elle-même. Son idée est celle qui est inexorablement destinée à régner sur les sociétés de l'avenir. On reconnaît là, l'emploi de la démonstration historique, qui connaîtra une si grande fortune avec le marxisme, et qui consiste à faire déposer l'Histoire en faveur de son système. « Ce qui motive ma foi à la Révolution, nous dit Proudhon, c'est que je la trouve logique comme le Christianisme le fut à l'heure de son institution, comme le polythéisme

l'avait été 2.000 ans avant lui. La Révolution est mieux que logique, elle est vraie. Fondée sur l'expérience de l'Histoire, dégagée de tout illuminisme, elle possède tous les caractères de la certitude, la réalité, l'universalité et l'observabilité »¹.

Tout cela semble impliquer que la Révolution est une idée nouvelle dans l'histoire du monde, une doctrine qui est née à un moment encore tout voisin.

Mais comme la Révolution n'est rien d'autre que l'Immanence, et que l'Immanence n'est elle-même que l'affirmation de la justice, croire qu'elle est nouvelle venue c'est penser que l'homme qui, par définition, porte la justice en lui, ait pu vivre jusqu'à maintenant sans en éprouver le moindre sentiment. Ce qui est contradictoire et absurde. Pourtant ce n'est qu'à partir de 1789 que la doctrine de la Révolution s'est affirmée nettement, car c'est la première fois que l'humanité a pris nettement conscience de l'idée de justice : « Vient alors la Révolution (1789) qui ouvre pour l'humanité un âge nouveau. Par elle, la justice vaguement connue dans la période antérieure, suivie d'instinct, paraît dans la pureté et la plénitude de son idée »².

Toutefois la justice était autrefois « vaguement connue », elle n'était pas entièrement ignorée, ce qui fait que 89 n'est pas la première date dans l'histoire de la Révolution, mais seulement une date capitale.

Parlant de l'idée de l'Immanence, qui est celle de la Révolution, Proudhon nous dit : « Et quand j'ajoute que la Révolution a eu pour objet d'exprimer cette pensée, je ne veux pas dire non plus, qu'elles sont nées

1. *Just.*, t. I, Etude II, p. 167.

2. *Just.*, t. I, Etude II, p. 195.

tout à coup, la Révolution et son idée, en certain lieu, à certaine heure : en fait de justice, rien n'est nouveau sous le soleil. J'entends seulement que c'est à partir de la Révolution française que la théorie de la justice immanente s'est affirmée avec conscience et plénitude, qu'elle est devenue prépondérante, et qu'elle a pris définitivement possession de la société. Car de même que la notion de droit est éternelle, et innée dans l'humanité, de même la Révolution y est innée et éternelle. Elle n'a pas commencé en l'an de grâce 1789, dans une localité située entre les Pyrénées et l'Océan, le Rhin et les Alpes. Elle est de tous les temps et de tous les pays »¹.

Proudhon insiste sur cette permanence de la Révolution, qui dans les âges antérieurs était une force occulte, une sorte de courant souterrain, qui n'a fait que jaillir à la lumière en 89. Il l'explique dans le Toast à la Révolution, article du *Peuple*, du 15 octobre 1848 : « Les révolutions sont les manifestations successives de la justice dans l'humanité. C'est pour cela que toute révolution a son point de départ dans une révolution antérieure. Qui dit révolution, dit nécessairement progrès, dit par conséquent conservation. D'où il suit que la révolution est en permanence, et qu'à proprement parler il n'y a pas eu plusieurs révolutions, mais il n'y a qu'une seule et même et perpétuelle Révolution »². Si bien que considérée dans le temps cette *Révolution* de Proudhon prend toute l'apparence d'une *évolution*, car ce n'est pas quelque chose qui apparaît brusquement, une saute brutale, mais une lente progression. Toutes les fois qu'il y eut conquête dans le sens de l'égalité, de la liberté, c'est-à-

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 85-86.

2. Toast à la Révolution in *Conf. d'un révolutionnaire* (édit. 1929).

dire de la justice, la Révolution était présente. Il en fut ainsi de la guerre des esclaves, il en fut ainsi de l'insurrection des Communes¹. Tout ce qu'on nommait alors révolte, appartenait déjà à la Révolution. Ici Proudhon rejoint son ami Michelet qui en Abélard et Arnauld de Brescie, au sein même du Moyen-Age, voyait déjà la Révolution.

Il ressort nettement de tout cela, que la Révolution est vieille comme le monde, et que 1789 n'en a pas été le premier mot, et Proudhon nous apprendra aussi qu'il n'en a pas été le dernier. Proudhon a été à la fois élogieux et très dur pour la Révolution de 89. Et c'est précisément cette critique de l'œuvre de 89 qui va nous permettre de passer des principes de la Révolution, de ce qu'on peut nommer sa métaphysique, aux applications sociales, c'est-à-dire à l'économie et à la politique. Nous allons descendre de la région des idées au monde de la réalité où elles se manifesteront dans les institutions. Nous passerons ainsi aux applications concrètes de cette Justice de liberté et d'égalité. L'examen que Proudhon mènera devant nous, va nous faire savoir, en quoi 89 a été fidèle et en quoi infidèle à la vraie notion de la Révolution, et par le fait nous initiera à l'orthodoxie révolutionnaire en matière politique et économique.

1. V. lettre à Blanqui.

CRITIQUE DE 89

Que la Révolution de 1789 ait été inspirée des vrais principes de justice, Proudhon ne le conteste nullement. Au contraire il lui en rend à maintes reprises hommage.

Les textes de 89 contiennent à l'envie, des proclamations de liberté et d'égalité, et la condamnation de toutes les institutions qui leur sont contraires. C'est la substitution d'une nouvelle conception de la justice à celle qui antérieurement avait cours : « L'année 1789 a sonné. Toutes les anciennes hypothèses légales, admises jusqu'alors, comme l'expression pure de la justice et sanctionnées par la religion, sont reprochées par le nouveau législateur : droits seigneuriaux, hiérarchie de classes, noblesse, tiers-état, vilainie, corporations, maîtrise, privilèges de fonctions, de clochers, de provinces, banocroterie et prolétariat »¹. En somme, ce sont les principes anciens qui sont mis en accusation.

Et cela est fort bien, nous dit Proudhon, puisque ces principes étaient la négation même de l'idée de justice, et qu'en échange 89 a affirmé l'égalité : « A la place de cette inégalité systématique, créée par l'orgueil et la force, consacrée par tous les sacerdoces, la Révolution affirme comme propositions identiques : 1^o l'égalité des personnes, 2^o l'égalité politique et civile, 3^o l'égalité

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 269.

des fonctions, l'équivalence des pouvoirs, l'unité de loi, la communauté de juridiction ; d'où résulte, sauf ce que les facultés individuelles s'exerçant en toute liberté, peuvent y apporter de modifications, 4^o l'égalité des conditions et de fortunes »¹.

Si l'on ajoute à cette consécration de l'égalité, les proclamations révolutionnaires sur la liberté « qui toutes, celle de Robespierre exceptée, placent la liberté en tête de la formule sacramentelle, Liberté, Egalité, Fraternité² », on voit que 89 tenait les vrais principes de la justice.

Mais tout cela n'est que le côté théorique, pour lequel Proudhon ne ménage pas ses louanges. Mais il y a aussi un côté pratique, côté de la réalisation qui est même l'essentiel, puisqu'encore une fois c'est la question sociale qui importe, non les disputes d'idées. Et ici, nous dit Proudhon : « La Révolution de 1789 avait à la fois à détruire et à fonder. Elle avait à abolir l'ancien régime, mais en produisant une organisation nouvelle dont le plan et le caractère devaient être en tout l'opposé de l'ordre antérieur, d'après la règle révolutionnaire ; toute négation dans la société implique une affirmation subséquente et contradictoire ! »³.

Autrement dit 89 devait se soumettre à la règle de toute bonne méthode — qui consiste d'abord à détruire et ensuite à reconstruire : *Destruam et Aedificabo*.

Détruire, consistait à abolir les institutions anciennes fondées sur les principes d'autorité et d'inégalité, toutes pénétrées d'influence catholique, et dont l'expression politique était la féodalité.

La nuit du 4 août, exemple unique d'une frénésie de

1. *Just.*,

2. *Just.*, II, Etude VIII, p. 535.

3. *Idee générale*, p. 125.

justice, proclama « le principe de la liberté et de l'égalité civiles » en même temps qu'elle supprimait les droits féodaux et les privilèges. Les lois et les constitutions postérieures achevèrent cette œuvre de destruction.

De cette partie de sa tâche 89 s'acquitta donc assez bien.

Mais il s'agissait après cela de construire, de produire cette organisation nouvelle dont parle Proudhon. 89 sut-il s'acquitter aussi bien de cette autre besogne ?

Non, nous répond Proudhon, et c'est en cela que son œuvre est extrêmement incomplète, car cette autre partie de la tâche « a été complètement oubliée » d'où d'ailleurs, les plus graves conséquences et « cette espèce d'impossibilité à vivre qui travaille la société française »¹ depuis lors, puisque 89 ne lui a légué que des négations. Il ne sut que ruiner l'ordre antérieur, sans rien mettre à la place.

Que fallait-il faire en effet ? Il fallait établir un ordre nouveau directement issu de la nouvelle conception de la Justice. Il fallait établir l'égalité dans la liberté.

L'objectif révolutionnaire c'est l'accord de la Justice et de l'Ordre, ou mieux c'est l'Ordre véritable enfin obtenu par la Justice.

Il fallait donc changer les bases de la société, et établir l'égalité comme la liberté.

Il semble pourtant que telle a bien été l'œuvre de 89. N'a-t-il pas créé l'égalité civile du citoyen, l'égalité de naissance, l'égalité devant la loi ? Oui, mais nous dit Proudhon, la seule égalité qui compte, la seule vraiment efficace, c'est l'égalité économique et c'est celle qui fut négligée.

1. *Idee générale*, p. 125.

Proudhon est de ces philosophes sociaux qui placent l'économique au-dessus du politique, qui lui reconnaissent une bien plus grande importance. Tels sont également Saint-Simon et Marx. Par contre, chez Hegel, comme chez Comte, l'économique n'est pas considéré, si l'on peut dire, et toute l'attention est attachée au politique.

De ce point de départ, il est facile de juger du résultat d'un système, de ses conclusions. L'essentiel du problème social sera, dans un cas, une question de gouvernement, dans l'autre, et c'est celui de Proudhon, une question purement économique. Ce qui dérouta des habitudes de penser, tant le politique a toujours paru prépondérant, éclipsant complètement les questions d'économie. Selon Proudhon, 89 a été victime de cette méprise. « Toutes les idées étaient alors à la politique »¹, la question de l'organisation des richesses fut jugée négligeable.

Un tel parti-pris devait entraîner les pires conséquences. Car ce qui fait la prospérité et le malheur des sociétés, et par conséquent des citoyens qui la composent, ce ne sont pas ces questions de politique auxquelles l'imagination des hommes attribuent tant de signification, ce sont tout au contraire ces questions d'économie laissées dans l'ombre et comme méprisées. C'est ce qu'il faut enfin comprendre. « Il faut pourtant nous convaincre qu'en dehors de la sphère aussi stérile qu'absorbante du parlementarisme, il en est une autre, incomparablement plus vaste, où se jouent nos destinées, qu'au-dessus de ces fantômes politiques, dont les figures captivent notre imagination, il y a les phénomènes de l'économie sociale, qui par leur harmonie ou leur discordance produisent tout le bien et le mal des sociétés »².

1. *Idee générale*, p. 126.

2. *Idee générale*, p. 128.

Cette idée est trop essentielle chez Proudhon pour qu'on n'y insiste pas¹. Il faut encore citer un passage célèbre de la *Capacité politique des classes ouvrières* : « En dépit de leur majesté d'apparat, nous dit Proudhon, les fonctions politiques jouent un rôle bien moins essentiel que les fonctions économiques.

« Avant de légiférer, d'administrer, de bâtir les palais des temples et de faire la guerre, la société travaille, laboure, navigue, échange, exploite les terres et les mers. Entre les fonctions économiques et les fonctions politiques, il existe un rapport analogue à celui que la psychologie indique chez les animaux entre les fonctions de la vie organique et les fonctions de la vie de relation : c'est par celle-ci que l'animal se manifeste au dehors et remplit sa mission entre les créatures, mais c'est par les autres qu'il existe, et tout ce qu'il fait dans sa liberté d'action n'est à vrai dire qu'un conclusum plus ou moins raisonné de ses puissances primordiales »².

L'importance de toutes ces fonctions de production, de circulation et de répartition des richesses, est mise par Proudhon en pleine lumière, tant d'ailleurs au point de vue de la prospérité et de l'ordre social, qu'au point de vue de l'idée de justice. Le mauvais fonctionnement des forces économiques, voilà le principe essentiel des malheurs et des injustices qui affectent la société car « les anomalies de l'ordre social et l'oppression des libertés individuelles proviennent surtout du jeu des contradictions économiques »³.

1. M. Pirou estime pourtant que cette prépondérance de l'économique sur le politique n'est que secondaire chez Proudhon. *Proudhon et notre temps*, p. 184.

2. *Capacité politique*, p. 162.

3. *Contr. Econ.*, t. I, p. 327.

C'est assez dire que la Révolution de 89 avait à s'attacher essentiellement à l'organisation des richesses, ce qui eut été à la fois l'ordre social et la réalisation de la justice. « Ce qu'il s'agissait donc d'organiser après le 4 août... C'était l'économie nationale et la balance des intérêts »¹. Mais nous savons quels étaient les caractères de l'esprit public à cette époque : « l'absence de notions économiques, le préjugé gouvernemental »². La Révolution se consacra donc, tout entière, au problème de la politique, à ces « questions qui ont rempli le monde de tant de tumultes, fait la gloire de tant d'écrivains, d'orateurs et d'hommes d'Etat, servi de prétexte à tant de révolutions » et que l'on devrait au contraire « tenir pour indifférentes et inutiles »³. Par contre, elle ne fit rien pour l'économie sociale, d'où une véritable anarchie de la société, un inorganisme profond : « Ainsi l'organisation économique qui appelait comme conséquence nécessaire l'abolition définitive de la féodalité, ayant été dès le premier jour laissée sans direction, la politique reprenant dans toutes les têtes le pas sur l'industrie, Rousseau et Montesquieu donnant l'exclusion à Quesnay et Adam Smith, il dut s'ensuivre que la nouvelle société, à peine conçue demeurât à l'état embryonnaire »⁴.

Ce désordre économique ne pouvait entraîner que les pires conséquences ; c'était la société elle-même livrée à l'abandon, c'est-à-dire menacée de mort. Mais c'étaient aussi les pires effets au point de vue de la justice. Cette révolution de 89 qui ne se promettait que de créer l'égalité, qui loyalement essaya de l'instituer, pour avoir

1. *Idee générale*, p. 126.

2. *Idee générale*, p. 127.

3. *Just.*, t. I, Etude IV, p. 397.

4. *Idee générale*, p. 127.

méconnu l'organisation économique, est parvenue à un résultat exactement opposé :

« De cela seul en effet que les puissances de la société ont été laissées par la Révolution à l'état inorganique, il résulte une inégalité de conditions qui n'a plus seulement comme autrefois sa cause dans l'inégalité naturelle des facultés, mais qui se fait un nouveau prétexte des accidents de la société et ajoute parmi ses titres, aux caprices de la nature les injustices de la fortune.

« Le privilège, aboli par la loi, renaît ainsi du défaut d'équilibre : ce n'est plus un simple effet de la prédestination divine, c'est encore une nécessité de la civilisation »¹. Tel est l'effet de cette erreur qui, pour avoir laissé au hasard la répartition des richesses, aboutit à une pire injustice bien que celle de l'Ancien Régime ; car alors les inégalités ne sont plus fondées en rien, mais ne résultent plus que de la bonne ou de la mauvaise fortune.

Inégalité d'accident qui est d'ailleurs fatalement consacrée par le pouvoir, en sorte que le gouvernement quel qu'il soit se fait le complice de cette injustice en la sanctionnant. Car « quel est... le mandat du gouvernement ? De protéger et défendre chacun dans sa personne, son industrie, sa propriété. Or si par la nécessité des choses, la propriété, la richesse, le bien-être vont tout d'un côté, la misère de l'autre il est clair que le gouvernement se trouve constitué en fait, pour la défense de la classe riche contre la classe pauvre »².

Ceci nous amène à parler de la deuxième erreur commise par la Révolution de 1789, et qui porte sur la no-

1. *Idée générale*, p. 143.

2. *Idée générale*, p. 143.

tion de gouvernement. Par la première, l'abandon des questions économiques, visant à l'égalité, nous l'avons vu aboutir à une extrême inégalité. Par la deuxième, nous la verrons encore manquer le second terme de la justice : la liberté.

La pensée des hommes de la Révolution étant que seule la politique compte, ils furent amenés à vouloir réaliser leur idéal de justice par le gouvernement.

Or, c'était, nous dit Proudhon « vouloir réformer la société par l'initiative de l'Etat, créer des institutions par la vertu prolifique du pouvoir, corriger l'abus, en un mot, par l'abus même »¹.

En effet, vouloir s'en remettre au Gouvernement pour instaurer un régime de liberté et d'égalité, c'était étrangement méconnaître la nature même du Gouvernement qui est « incapable par lui-même, de produire autre chose, quelle que soit sa forme et quelque idée qu'il représente, que tyrannie et misère »².

Ils crurent en la vertu merveilleuse de la Démocratie telle que Rousseau l'avait prônée, et crurent y voir une forme du pouvoir, qui aurait été l'incarnation politique de la liberté, sans comprendre que « tout les partis sans exception, en tant qu'ils affectent le pouvoir, sont des variétés de l'absolutisme »³.

Si bien que lorsque le peuple se donnait une forme nouvelle de gouvernement croyant avoir en lui son représentant, et pouvoir ainsi se gouverner soi-même, il l'avait en fait contre lui, et c'était une nouvelle tyrannie qu'il s'imposait : « tandis que le peuple, à chaque révolution, croyait réformer suivant les aspirations de son

1. *Idee générale*, p. 153.

2. *Confes. Révolut.*, p. 80.

3. *Confes. Révolut.*, p. 80.

cœur, les vices de son gouvernement, il était trahi par ses idées mêmes; en croyant mettre le pouvoir dans ses intérêts, il l'avait toujours en réalité contre soi; au lieu d'un protecteur, il avait un tyran »¹.

Mais c'est aussi que tout gouvernement est de nature « féodale et militaire », c'est-à-dire que tout gouvernement est par essence autoritaire et hiérarchique. Fondé sur ces deux principes, il lui faut toujours les défendre, il lui faut toujours être pour l'inégalité, comme nous l'avons vu et contre la liberté.

« L'expérience montre en effet que partout et toujours le gouvernement, quelque populaire qu'il ait été à son origine, s'est rangé du côté de la classe la plus éclairée et la plus riche contre la plus pauvre et la plus nombreuse; qu'après s'être montré quelque temps libéral, il est devenu peu à peu exceptionnel, exclusif; enfin qu'au lieu de soutenir la liberté et l'égalité entre tous, il a travaillé obstinément à les détruire en vertu de son inclination naturelle au privilège »².

Aussi était-ce une folie de la part de 89, de s'en remettre au Gouvernement pour instituer le nouvel ordre social tout de liberté et d'égalité, par conséquent rigoureusement contraire à ses propres principes.

C'était vouloir que le Gouvernement se détruisit lui-même. « Il implique contradiction que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire, et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement. La société seule, la masse pénétrée d'intelligence, peut se révolutionner elle-même parce que seule elle peut déployer rationnellement sa spontanéité, analyser, expliquer le mystère

1. *Idee générale*, p. 183.

2. *Idee générale*, p. 183.

de sa destinée et de son origine, changer sa foi et sa philosophie ; parce que seule, enfin, elle est capable de lutter contre son auteur et de produire son fruit. Les gouvernements sont les fléaux de Dieu, établis pour discipliner le monde ; et vous voulez qu'ils se détruisent eux-mêmes, qu'ils créent la liberté, qu'ils fassent des révolutions »¹!

° Toute révolution doit partir du peuple, être faite « par en bas », non « par en haut »². Car il y a incompatibilité entre l'idée de Révolution et celle de Gouvernement, de Pouvoir. Au contraire la société, le groupe social des gouvernés, n'aspire lui qu'à la réalisation de la justice, à la conquête de la liberté. C'est donc de là que doit partir la Révolution, c'est par les masses qu'elle doit se faire. Et c'est ce que 89 n'a pas vu.

Tout ce qu'il sut faire, en proclamant son idéal d'Egalité et de Liberté sans rien tenter d'efficace pour l'établir, c'est d'accuser la contradiction qui existe entre le gouvernement et la société et en faire résulter de terribles conséquences.

C'est exaspérer le pouvoir, rien de plus, que de dénoncer l'antinomie qui l'oppose à la société, et se livrer ensuite entièrement à lui.

« En proclamant la liberté des opinions, l'égalité devant la loi, la souveraineté du peuple, la subordination du pouvoir au pays, la Révolution fait de la société et du gouvernement deux choses incompatibles et c'est cette incompatibilité qui a servi de cause ou de prétexte à cette concentration liberticide absorbante, que la démocratie parlementaire admire et loue parce qu'il

1. *Confes. Révolut.*, p. 82.

2. *Confes. Révolut.*, p. 81.

est de sa nature de tendre au despotisme : la centralisation »¹.

Autrement dit par sa méprise sur le rôle véritable du gouvernement, 89 a abouti à ce triste résultat d'une restriction encore plus grande de la liberté.

Pour avoir méconnu l'importance du problème économique, et pour s'être fié au politique, c'est-à-dire au pouvoir, 89 n'est parvenu qu'à fausser complètement l'idée révolutionnaire.

La Révolution de 89 a créé un état pire que l'ancien, car elle n'a su que faire œuvre destructive. Et sur ces ruines, elle a posé un replâtrage des anciennes institutions. C'était toujours l'inégalité et c'était toujours l'autorité qui étaient à la base de la société, bien qu'on eut cessé d'y croire. « Depuis l'Ancien régime, rien n'était changé, on eut dit que noblesse, clergé, monarchie n'avaient disparu que pour faire place à des gouvernants d'une autre race »². On ne peut mieux manquer son but : « Au lieu de la liberté et de l'égalité économique, la Révolution nous a légué, sous bénéfice d'inventaire, l'autorité et la subordination politique »³.

En somme elle n'a rien su faire que renverser des institutions auxquelles elle est revenue provisoirement, faute de trouver rien à mettre à la place : « Après avoir détruit la tyrannie, elle ne sut fonder l'ordre, dont les ruines féodales qui jonchaient la patrie lui cachaient les éléments. Aussi cette Révolution dont l'histoire nous paraît si complète, pure négation, ne sera devant la postérité que le premier acte, l'aurore de la grande révolution qui doit remplir le *xix*^e siècle »⁴.

1. *Idée générale*, p. 151.

2. *Idée générale*, p. 127.

3. *Idée générale*, p. 141.

4. *Idée générale*, p. 151.

Tout le travail reste donc à faire, c'est ce qu'il faut bien comprendre ; 89 n'a été qu'une tentative qui a échoué.

« Dire que la Révolution de 89 n'ayant rien fondé ne nous a point affranchis, mais seulement changés de misère, dire en conséquence qu'une Révolution nouvelle organisatrice et réparatrice est nécessaire pour combler le vide creusé par la première, c'est pour beaucoup de gens avancer une proposition paradoxale et scandaleuse, pleine de troubles et de désastres »¹.

Pourtant nous avons bien vu à quels échecs elle est parvenue dans la pratique. Tout son mérite est d'avoir affirmé, avec vigueur, le nouvel évangile révolutionnaire. Son œuvre est grande, mais dans le domaine des idées seulement. « Ainsi tandis que le problème posé en 89 semblait officiellement résolu, au fond il n'y avait rien de changé que la métaphysique gouvernementale, ce que Napoléon nommait idéologie. La liberté, l'égalité, le progrès avec toutes leurs conséquences oratoires se lisent dans le texte des Constitutions et des lois, il n'en est vestige dans les institutions »².

Il faut donc se réveiller de cette illusion d'un 89 qui se suffit, car il reste encore à faire passer dans les institutions et dans les faits, ce qui ne fut que proclamé et affirmé.

Mais pour cette « grande révolution » qu'il reste à accomplir, les expériences malheureuses de 89 nous serviront. Car ainsi qu'on l'indiquait plus haut, cette critique nous a permis de prendre conscience des vrais caractères de la Révolution, et des erreurs qu'il faut éviter.

2. *Idee générale*, p. 153.

Proudhon est partisan de cette sagesse qui consiste à savoir extraire la leçon des choses, et pour laquelle il n'est rien de perdu, ni d'inutile. L'Humanité elle-même, selon sa philosophie de l'histoire, la possède au plus haut point. Car c'est par des tentatives malheureuses qu'elle parviendra à atteindre l'ordre juste vers lequel elle tend. « L'égalité nous arrive par une succession de tyrannies et de gouvernements, dans lesquels la liberté est continuellement aux prises avec l'absolutisme, comme Israël avec Jeovah. L'égalité naît donc continuellement pour nous de l'inégalité; la liberté a pour point de départ le gouvernement »¹.

A ce titre 89 prend place à la suite des régimes qui l'ont précédé et qui tous sont une lente progression vers la vérité car « ils ont été par leur inorganisme même la révélation du nouvel état et comme une embryogénie de la révolution ... »².

Le théoricien de la Révolution saura utiliser tout ce que lui fournit l'Histoire, il saura voir à travers les essais plus ou moins infructueux des âges passés, et dans les régimes mêmes en apparence les plus opposés à la Justice, la préparation, l'enfantement de cette grande œuvre. C'est comme une longue suite d'expériences malheureuses qui, par élimination, fait paraître le vrai, quelque chose comme ce que les savants nomment la méthode des essais et des erreurs, un tâtonnement qui « approxime » à chaque fois un peu plus la vérité : Et la Révolution de 89, elle aussi, vaut par là : « Tant de siècles d'une civilisation négative en apparence, parce qu'elle était ennemie de l'égalité, devenant des siècles d'affirmations,

1. *Confes. Révolut.*, p. 78.

2. *Just.*, t. I, Etude IV (catéchisme politique), p. 497-98.

en montrant la genèse et appelant l'équilibre des forces. Voilà ce qu'au-dessous des révolutions et des cataclysmes découvre la pensée philosophique : voilà pour la constitution de l'ordre à venir, le fruit de tant de déceptions et de douleur »¹.

De cette critique de 89, nous allons maintenant passer à l'idée exacte de la Révolution sociale, qui se laisse déduire *a contrario* des erreurs d'applications de 89.

1. *Just.*, t. I, Etude IV (catéchisme politique), p. 497-98.

LA RÉVOLUTION DANS LES FAITS

LA RÉVOLUTION ÉCONOMIQUE

Prépondérance de l'économique sur le politique, inutilité ou plus exactement nocivité du gouvernement, voilà deux idées que nous avons reconnues comme tout à fait essentielles à une conception juste de la Révolution.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à organiser autour de ces deux idées maîtresses le régime social qui doit être la conséquence logique des principes révolutionnaires.

Replaçons-nous un instant devant le problème que la Révolution a à résoudre. N'oublions pas le point de départ : l'inorganisme de la société, cette société où tout n'est que hiérarchie, autorité, misère, et où la créature humaine est comme en exil depuis des milliers de siècles.

Il faut rendre l'homme à son milieu naturel qui est l'ordre selon la justice. Car l'idéologie révolutionnaire par la thèse de l'Immanence a montré qu'il y avait droit. Il s'agit maintenant d'entreprendre cette restitution. Là est l'essentiel, et 89 y a échoué : nous savons pourquoi. C'est que la Révolution ne doit plus s'occuper de « constitution politique », le temps est passé où l'on combattait

pour la démocratie contre la monarchie. Tous les régimes se valent à peu près. Ce ne sont tous que des modes différents qu'affecte l'idée d'autorité. Or... « il n'y aura de liberté pour les citoyens, d'ordre pour les sociétés d'union entre les travailleurs que lorsque le renoncement à l'autorité aura remplacé dans le catéchisme politique, la foi à l'autorité »¹.

Il s'agit, ainsi que le développe Proudhon dans le chapitre XIV de la deuxième édition des *Confessions d'un révolutionnaire*, il s'agit maintenant d'abandonner la « constitution politique », qui est illusoire, pour passer à la « constitution sociale ». « Je distingue en toute société, dit-il, deux espèces de constitution : l'une que j'appelle la constitution sociale, l'autre qui est la constitution politique ; la première intime à l'humanité, libérale, nécessaire, et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire »².

La constitution sociale, c'est précisément ce qu'a négligé la Révolution de 89, c'est-à-dire l'organisation économique qui doit créer, en même temps que l'égalité, l'ordre de la société tout entière : « la constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondés sur le libre *contrat* et l'organisation des forces économiques »... Instruits par l'expérience de 89, il nous est facile de ne plus tomber dans l'erreur qui consiste à vouloir organiser le gouvernement, et de cette organisation politique, attendre la réalisation de la justice sociale. Car « c'est notre ignorance... en même temps que notre incurie républicaine, qui nous rend aveugles sur nos moyens et

1. *Confes. Révolut.*, p. 80.

2. *Confes. Révolut.*, p. 217.

nous fait désirer toujours d'inscrire dans le texte de nos constitutions et de porter au catalogue de nos lois des promesses qu'il n'est au pouvoir d'aucun gouvernement de remplir, qui lui sont antipathiques de quelque manière qu'il soit organisé, gouvernement absolu, gouvernement constitutionnel, gouvernement républicain »¹.

Si les nations se sont jusqu'à présent, chaque fois tournées, dans leurs révolutions, vers la constitution politique, s'évertuant toujours d'en obtenir ce qu'il était impossible qu'elle donne, c'est qu'elles n'avaient pas encore découvert les vertus de la constitution sociale, seule efficace. Ce n'est qu'une longue suite d'expériences douloureuses, et 89 fut une de celles-là, qui finit par révéler la vraie face du problème. « (La Constitution politique) a été imaginée et s'est complétée successivement, dans l'intérêt de l'ordre, au défaut de la constitution sociale dont les principes et les règles n'ont pu être découverts qu'à la suite de longues expériences et font encore aujourd'hui l'objet des controverses socialistes »².

Ce n'est donc, que par la constitution sociale, que la Révolution pourra atteindre le but d'égalité sociale et de liberté qu'elle se propose comme idéal. Ce qui est, nous le savons, la justice, telle qu'elle résulte de l'Immanence :

« Voulez-vous, écrit Proudhon... garantir à tous, avec la propriété légitimement acquise, le travail, l'assistance, l'échange, le crédit, l'instruction, le bon marché, la liberté des opinions, la faculté de publication, l'égalité des moyens en un mot ? La constitution des forces économiques peut seule vous satisfaire »³.

1. *Confes. Révolut.*, p. 227.

2. *Confes. Révolut.*, p. 217.

3. *Confes. Révolut.*, p. 227-228.

Mais ici encore il faut se garder du gouvernement. Non seulement on doit se détourner de la constitution politique, mais encore il est nécessaire de ne pas s'en remettre au gouvernement, pour la constitution sociale. Car, comme nous l'avons vu, tout gouvernement ne peut qu'être hostile à l'instauration de l'égalité et de la liberté. Cette constitution sociale devra donc s'accomplir en quelque sorte par elle-même. C'est-à-dire par l'initiative de la société, et jamais par celle du pouvoir. Encore une fois, elle doit se faire « par en bas » non « par en haut ». Et Proudhon continue en effet : « Mais bien loin que cette constitution puisse s'établir par voie d'autorité, se greffer en quelque sorte sur la constitution politique, elle est la négation de l'autorité même ».

En deux mots il faut une constitution sociale d'initiative populaire. Enfin cette constitution sociale ne doit être autre chose qu'une organisation de l'économie : « organiser le travail, le crédit, l'assistance, c'est affirmer la constitution sociale »¹.

Ainsi l'œuvre de la Révolution est toute tracée, elle doit tout d'abord s'attaquer aux questions économiques, et tâcher de trouver le principe qui résoudra les contradictions économiques en substituant l'ordre et la justice à l'anarchie.

Mais dans ce domaine de l'économie, on doit se garder des erreurs qui affectent également les deux partis en présence et qui les rendent également stériles : le parti de l'ordre actuel ; les économistes, et celui des réformes, des refontes : les socialistes. Contre l'erreur des économistes, la Révolution est bien prémunie. Car toute leur doctrine se résume à défendre le système économique actuel, avec

1. *Confes. Révolut.*, p. 228.

toutes ses injustices et ses contradictions, par cet argument que c'est le seul système possible. Et nous reconnaissons là l'influence chrétienne de la Transcendance : cet ordre avoué imparfait, mauvais, mais jugé le seul possible dans un monde déchu. Mais chez les économistes, la Transcendance change de nom, pour ainsi dire, et devient la Fatalité. Les inégalités, la misère, tout cela est reconnu comme nécessité. On n'y peut rien disent-ils. Laissons leur liberté aux forces économiques, c'est encore ce que nous avons de mieux à faire. Les inégalités de fortunes sont les conséquences des lois économiques. Il faut les accepter, on ne modifie pas des lois.

D'ailleurs ajoutent-ils la nature n'est qu'inégalité, et les phénomènes économiques appartiennent à la nature : « La Justice est égalitaire ; la nature ne l'est pas. Or les phénomènes économiques appartiennent à la fatalité objective ; prétendre les plier aux convenances de la Justice, ce serait vouloir mettre la nature sur le lit de Procuste, faire violence à la nécessité, une folie monstrueuse »¹. Mais une telle argumentation ne résiste pas, nous affirme Proudhon, à un examen impartial des lois de la nature. Partout elle nous montre au contraire l'égalité et Proudhon en voit des exemples dans l'égalité des jours, des années, des marées etc...². Cet argument des économistes tombe donc devant l'évidence, et l'on peut affirmer que la « nature est d'accord avec la Justice et que, d'elle-même, elle nous pousse à l'égalité »³.

Aussi la Révolution forte de son principe de l'Immence peut bien continuer à poursuivre son œuvre

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 273.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 273-276. M. Faguet juge à juste titre, peu convaincantes ces démonstrations de Proudhon.

3. *Just.*, t. III, Etude IX, p. 46.

d'égalité. Elle saura ne pas partager l'erreur des économistes, qui n'est au fond que celle de tous les partisans de la Transcendance.

Quant à l'erreur des socialistes, elle est à peu près l'inverse de celle des économistes. Tandis que ces derniers ne voyaient rien à retoucher au système économique existant, eux les socialistes n'y voient rien à conserver et veulent tout changer. Ils raisonnent comme s'il n'existait aucune loi économique, ne faisant aucun cas de l'expérience, forgeant tout un monde imaginaire et abstrait. Or « lorsqu'on observe la pratique des nations, on s'aperçoit que les forces économiques, le travail, l'échange, le crédit, la propriété, considérées en elles-mêmes, dans leur libre manifestation et antérieurement à tout contrat sont soumises à certaines lois indépendantes de la volonté de l'homme, et par conséquent, de sa justice »¹.

Il existe une réalité économique, qui résulte des rapports que crée la vie en société, et par là pourrait-on dire de l'homme lui-même. Elle constitue ce que Proudhon nomme « l'expérience de l'humanité ». Cette expérience est comme la matière de la science économique, la donnée primordiale qu'il faut respecter mais qu'il s'agit précisément d'ordonner, d'organiser.

La Révolution dans son œuvre d'organisation économique se tiendra donc également distante de l'économie politique et du socialisme qui, « l'un et l'autre niant tour à tour, le socialisme, l'expérience de l'humanité, l'économie politique, la raison de l'humanité, tous deux, manquent aux conditions essentielles de la vérité humaine »².

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 205.

2. *Contr. Econ.*, t. II, p. 394.

Elle saura que « la science sociale est l'accord de la raison et de la pratique sociale »¹ et par là elle saura atteindre son but de justice sans tomber dans l'utopie des socialistes.

L'œuvre de la Révolution sera proprement l'accord de la réalité et de la justice, l'ordre économique fondé sur l'égalité.

Nous allons voir rapidement comment la Révolution parviendra à cette justice économique, le détail de la question dépassant l'objet de cette étude.

* * *

En restituant à l'homme sa valeur d'être moral, la Révolution le rend digne de respect. Et quel qu'il soit, il est digne de respect, il n'y a pas de distinction à faire dans l'humanité. La Justice oblige donc à la réciprocité de respect. « Nous savons en effet ce qu'est la Justice relativement aux personnes : respect égal et *réciproque* »².

Mais elle oblige aussi à toute autre espèce de réciprocité. Aucun privilège en faveur des uns et au détriment des autres ne doit être admis. Chacun doit être traité sur le même pied, vis-à-vis de la collectivité, comme vis-à-vis les uns des autres ; ce qui implique que leurs services devront être considérés en eux-mêmes, et non par rapport à celui qui les offre. Ce qui est la *réciprocité de services* :

« Réciprocité de respect, premier article du Code révolutionnaire, réciprocité de services, c'est-à-dire réciprocité dans la propriété, dans le travail, dans l'éducation, dans le crédit, dans l'échange, dans l'impôt, dans

1. *Contr. Econ.*, t. II, p. 394.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 266.

la critique, dans le pouvoir, dans le jugement, deuxième article »¹.

Or que se passe-t-il tous les jours dans la vie économique sinon de perpétuelles et innombrables infractions à cette loi de réciprocité ?

Nous observons entre le capitaliste et l'ouvrier une différence de régime choquante. Celui-ci, qui par son travail crée les richesses n'en reçoit qu'une infime partie, celui-là, le capitaliste dont le rôle dans la production est souvent très minime, en retire cependant presque tout le bénéfice.

L'importance des rémunérations est en raison inverse de l'importance des services rendus.

Il faut indiquer ici que Proudhon appartient à cette classe d'économistes qui voient dans le travail le facteur essentiel de la production. Facteur méconnu, dit-il, parce que le travail manuel sous la doctrine de la Transcendance a été rabaissé, considéré comme une honte, une peine infligée à l'homme, quelque chose de vil et dont on doit tenir le moins de compte possible². Or, il est en fait, le vrai créateur de la richesse.

Dans le chapitre sur la valeur des *Contradictions économiques*, Proudhon exprime nettement son opinion sur la question. C'est le travail qui donne aux choses leur valeur, c'est-à-dire qui en fait des objets de consommation, des richesses. C'est là, la « force même qui produit la valeur »³, qu'Adam Smith avait « célébrée », mais que « ses successeurs ont méconnue ».

C'est précisément l'œuvre de la Révolution de restituer au travail sa dignité, et de lui reconnaître ses mé-

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 272.

2. *V. Just.*, t. II, Etude VI.

3. *Contr. Econ.*, t. I, p. 76.

rites, non seulement d'ailleurs dans l'ordre économique, mais peut-on dire, dans l'ordre philosophique même. Il y a chez Proudhon un culte du travail, du travail manuel, qu'il place très haut, plus haut cent fois que le travail intellectuel et dont il attend d'immenses bienfaits dans une société où il sera organisé¹.

« Je suis du parti du travail, s'écrie Proudhon quelque part, contre le parti du capital ».

Ainsi donc la réciprocité exige que l'ouvrier, puisque nous l'avons pris en exemple, reçoive l'équivalent de ce qu'il donne : « Pour que le service soit réciproque, il faut que le maître, je veux dire le représentant de l'entreprise, rende à l'ouvrier autant que l'ouvrier lui donne : ce qui implique non pas l'égalité des salaires entre eux, y compris celui du chef, puisqu'il est possible que les services ne soient point égaux, puisque l'égalité sociale des personnes ne préjuge point l'égalité effective des services, mais ce qui implique l'égalité entre le salaire de chaque ouvrier et son produit »².

Voilà exposé, en des termes d'une admirable clarté, le sens exact de cette réciprocité des services, qui est aussi éloignée du communisme que du régime existant. La justice exige non pas que chacun reçoive une rétribution identique, ce qui au contraire serait très injuste, mais que l'on ne fasse pas de différence entre les personnes et que chacun reçoive en proportion de ce qu'il donne. Or cette règle évidente de justice, comme nous le disions, est violée tous les jours.

Dans l'échange qui s'établit entre ouvrier et capita-

1. V. l'étude de M. Berthod sur cette notion du travail chez Proudhon, dans *Proudhon et notre temps*, v. Etude VI de la *Justice*.

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 283.

liste, il n'y a pas ombre de *réciprocité* car entre eux, c'est encore le régime de l'*autorité* qui a cours.

Entre le patron et l'ouvrier c'est tout comme jadis entre le seigneur et le serf. Et la raison de cette analogie est simple : c'est que l'ouvrier est sous la dépendance absolue du capitaliste. Il doit subir la loi du patron qui en échange du service reçu, donne ce qu'il veut, autant dire le moins possible.

En sorte que l'échange dans notre société s'effectue non en considération des produits ou des services, ce qui serait la réciprocité, mais en considération des personnes, ce qui est l'autorité. Pour employer les termes mêmes dont se sert M. Berthod dans son étude sur la notion de travail chez Proudhon : « ce n'est pas d'après la valeur des produits ou ce qui revient au même d'après la valeur du service rendu à la collectivité qu'est fixée le plus souvent la rétribution du travailleur, c'est en considération de la personne, et il s'est établi entre les personnes une hiérarchie factice qui favorise les unes au détriment des autres »¹.

En l'espèce c'est parce que le patron est fort de son capital, qu'il peut, dans cette opération de l'échange, léser l'ouvrier, qui doit se soumettre à peine de mourir de faim. Il n'est pas tenu compte du service rendu par l'ouvrier, il est tenu compte de sa qualité d'ouvrier, d'homme qui ne peut se défendre et qu'on peut bien traiter comme on veut.

Car il est évident, que si important que soit le rôle du travail dans le procès de production, il exige tout de même la présence du capital, d'une matière à travailler. Il ne peut pas s'exercer à vide, puisque sa fonction est

1. Berthod, in *Proudhon et notre temps*, p. 60.

précisément de faire d'une matière brute, un objet utilisable, une richesse. Comme dit Proudhon, c'est le *mens agitat molem*¹ le « principe de vie » qui « agite la matière » pour en faire une richesse, dans le sens économique du mot.

Or l'ouvrier est privé précisément de cette matière, de ce capital, sans lequel son travail n'est d'aucune utilité et par le fait ne lui est aussi d'aucune utilité. Il faut donc bien qu'il passe par les exigences du patron qui, lui, dispose du capital. D'où le manque de réciprocité dans l'échange.

Du coup on aperçoit d'où peut venir la solution du problème économique. Il y a vice dans l'échange, cette fonction essentielle des sociétés. C'est donc là qu'il faut porter la réforme.

Aussi Proudhon, théoricien de la Révolution, peut-il bien donner comme titre à un de ses ouvrages, où il expose un nouveau système bancaire qui modifiera l'échange : *la Solution du problème social*². Ceci appartient trop à l'œuvre purement économique de Proudhon, pour que nous y insistions ici.

Il nous suffit de savoir qu'un système de banque ingénieux permettra à chacun de se procurer gratuitement le capital nécessaire à son activité, si bien qu'alors, nulle dépendance n'existant plus d'une personne à une autre, l'échange pourra s'effectuer selon la règle de réciprocité, c'est-à-dire que chacun recevra autant qu'il donne, ce qui sera bien le règne de la justice — ou du *contrat* par opposition à celui de l'autorité. — Ce mécanisme bancaire aux effets si merveilleux, c'est la fameuse *Banque*

1. *Contr. Econ.*, t. I, p. 77.

2. *Solution du problème social*, 1848.

du peuple à laquelle on réduit souvent tout le système de Proudhon.

Mais cette banque, cet organisme d'échange devra être l'objet d'une initiative populaire, en quoi elle est bien nommée, car c'est le lieu de nous souvenir qu'aucune amélioration sociale ne peut venir du gouvernement, acharné à défendre les privilèges sur lesquels il repose. Et elle devra rester la propriété des citoyens et ne jamais devenir une Banque d'Etat, sous peine de voir ses vertus disparaître bientôt et devenir dans les mains du gouvernement de nouvelles armes contre le peuple. « Mettez la Banque du peuple aux mains du gouvernement, et sous prétexte de ménager à l'Etat les produits de l'escompte en compensation d'autres impôts, on créera à la charge du peuple de nouvelles sinécures, de gros traitements, des gaspillages inconnus, on favorisera de nouveau l'usure, le parasitisme et le privilège »¹.

D'initiative privée, la Banque du peuple devra rester indépendante du pouvoir ; et par cette organisation du crédit l'égalité sera rétablie dans l'échange.

Mais pour assurer encore mieux cette exacte réciprocité de services, il faudra donner une base fixe à la valeur. Car il est bien évident que si les objets échangeables ne sont plus du jour au lendemain côtés pareillement sur le marché, il subsiste de l'arbitraire dans l'échange. Moi, qui ai cru échanger 10 contre 10, je m'aperçois peu après que les 10 que j'ai reçus ne valent plus que 8 ; je n'ai donc pas reçu l'équivalent de ce que j'ai donné. La réciprocité n'est pas encore atteinte. Telle est en effet la condition actuelle de la valeur, qu'elle change constamment suivant les caprices de l'offre et de la demande.

1. *Idee générale*, p. 244.

Elle dépend de toutes sortes de facteurs psychologiques, comme les estimations individuelles qui elles-mêmes dépendent de l'utilité, de la rareté, des variations de la mode, facteurs éminemment changeants.

On a dit que Proudhon s'en était tenu à une notion très élémentaire de la valeur, et n'avait pas su voir tout ce côté psychologique, que l'école autrichienne a définitivement mis en lumière. Mais c'est mal comprendre la pensée de Proudhon. Il sait parfaitement que dans l'état actuel des choses, et la valeur laissée à elle-même, celle-ci subit toutes sortes d'influences psychologiques.

C'est précisément contre cela qu'il veut réagir en « constituant la valeur », c'est-à-dire en rendant la valeur certaine et fixe. Dans la valeur constituée, dit-il, « l'utilité n'est plus cette capacité pour ainsi dire inerte, qu'ont les choses de servir à nos jouissances et à nos explorations ; la vénalité n'est pas davantage cette exagération d'une *fantaisie aveugle* ou d'une *opinion sans principe* ; enfin la variabilité a cessé de se traduire en un débat plein de mauvaise foi entre l'offre et la demande : tout cela a disparu pour faire place à une idée positive, normale et sous toutes les modifications possibles, déterminable »¹.

Il s'agit donc de ramener cette continuelle variabilité de la valeur à un point fixe, en sorte que la valeur d'un produit soit déterminée une fois pour toutes et qu'elle ne laisse plus de surprises.

Nous avons vu que le travail était ce qui créait les richesses. Il est donc tout indiqué de le choisir comme base de la valeur. « C'est le travail, le travail seul, qui produit tous les éléments de la richesse et qui les combine jusque

1. *Contr. Econ.*, t. I, p. 84.

dans leurs dernières molécules, selon une loi de proportionnalité variable, mais certaine »¹. Au surplus comme il se retrouve dans tous les produits, il est bien en effet le point de comparaison des valeurs, qui se proportionneront d'après la quantité de travail contenue dans chaque produit. Car pour « constituer » la valeur, la « difficulté se réduit non à trouver un étalon de mesure, puisque toutes les quantités peuvent s'en tenir lieu réciproquement, mais à déterminer le point de comparaison »², qui s'avère être le travail.

La valeur une fois constituée, c'est-à-dire établie d'une manière fixe sur le travail, le producteur sera assuré de la réciprocité dans l'échange. Donnant une valeur certaine contre une valeur certaine, il ne peut pas perdre au change.

La Constitution de la valeur était ainsi nécessaire, car même dans l'hypothèse de la Banque du peuple, c'est-à-dire du Crédit gratuit permettant au producteur de disposer de son produit, celui-ci n'était pas assuré de vendre son service à sa juste valeur. Les appréciations arbitraires qui gouvernaient la valeur, l'avaient peut-être sous-estimé, tandis que ce qu'il recevait en échange avait peut être été au contraire sur-estimé. D'où une injustice et une absence de réciprocité, l'un donnant plus que l'autre.

La constitution de la valeur était le complément nécessaire du crédit gratuit, pour créer la réciprocité des services, c'est-à-dire pour créer l'égalité économique.

Car telle est bien la portée de ce principe de réciprocité dans l'échange, c'est l'égalité dans tout le domaine

1. *Contr. Econ.* t. I, p. 77.

2. *Contr. Econ.*, t. I, p. 86.

économique. En effet, toutes les inégalités, tous les privilèges de fortune naissent de cette lésion dans l'échange. Si le patron s'enrichit, tandis que l'ouvrier reste misérable, c'est, nous l'avons vu, parce que le service de celui-ci n'est pas payé à son exacte valeur, parce qu'il n'y a pas réciprocité.

De même si le capitaliste connaît l'opulence dans l'oisiveté tandis que le travailleur ne s'élève jamais de sa condition de pauvre, c'est toujours par suite d'un manque de réciprocité des services. Mais la valeur se mesurant ou s'évaluant exclusivement désormais par le travail, et la réciprocité impliquant l'échange de valeurs égales, c'est-à-dire contenant des quantités de travail égales, il n'y a plus place pour le parasitisme capitaliste. Le capital prêté n'est plus considéré comme une valeur, et l'organisation du crédit gratuit permet effectivement de se passer du concours des capitalistes. Seul le travail compte, le travail devient la loi commune de tous et c'est bien là l'égalité économique généralisée¹.

Egalité qu'il faut cependant distinguer de celle des communistes, qui est une égalité absolue, mécanique, ne laissant plus de place pour les distinctions individuelles et comme dit Proudhon « monacale »².

Car celle-là, celle qui prend son origine dans la réciprocité des services, est une égalité qui n'existe qu'au point de départ. Comme disent les Anglais, c'est l'égalité des chances, qui ne laisse plus subsister que les différences de capacités et de facultés.

Pourtant il faut encore distinguer ce système de celui

1. V. *Intérêt et principal*. Discussion entre M. Proudhon et M. Bastiat sur l'intérêt des capitaux.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 278.

des Saint-Simoniens : « A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres ». Car « ici plus d'égalité, ni de fait, ni de droit... Ici l'on juge et l'on jauge les capacités ; on tarifie les intelligences, on estamille les âmes et les corps, on appose sur l'esprit, sur le caractère, sur la conscience, une marque de fabrique »¹. C'est la hiérarchie avec tout ce qu'elle implique d'humiliation, d'offense à la dignité humaine.

La Révolution est autrement juste, chacun est présumé l'égal de tous, et les seules distinctions sont celles qui naissent des produits, et elles n'affectent que les produits. « Combien la pratique immémoriale de l'humanité dont la Révolution n'a fait que donner la formule juridique est plus simple, surtout plus digne ! Point d'estimation des capacités, ni de la part du supérieur, ni de la part de l'égal : c'est une offense à la dignité personnelle. On n'apprécie que les produits, ce qui sauve l'amour propre, et ramène toute l'organisation économique à cette formule si simple, l'Echange... »².

D'ailleurs cette différence même qui naît des produits, autrement dit la différence de capacités chez les hommes, doit être bien entendue. Elle n'est, selon Proudhon, qu'une conséquence de l'éducation, de la formation, c'est-à-dire qu'elle est acquise, non pas naturelle : « La Révolution... partant du principe que l'égalité est la loi de toute la nature, suppose que l'homme par essence est égal à l'homme, et que si, à l'épreuve, il s'en trouve qui restent en arrière, c'est qu'ils n'ont pas voulu ou pas su tirer parti de leurs moyens... »³.

En somme Proudhon est ici le disciple de Descartes

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 279.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 279.

3. *Just.*, t. I, Etude III, p. 277.

et ne reconnaît aucune différence entre les esprits sinon celle qui naît de la « méthode ». Et l'œuvre de la Révolution sera précisément, par une éducation appropriée, de développer les facultés, les puissances que chacun porte en soi, et par là d'atténuer, sinon de faire disparaître, les différences individuelles.

« ... Par l'importance de ses acquisitions, par son capital, en un mot, l'intelligence diffère et diffèrera toujours d'un individu à l'autre ; mais, comme puissance égale dans tous à l'origine, le progrès social doit être, en perfectionnant incessamment ses moyens, de la rendre, à la fin, chez tous, égale »¹.

Par ce détour de l'éducation, nous revenons ainsi à une égalité qui tend à être parfaite par le simple système d'un échange réciproque, où le travail seul a rang de valeur.

Dans la société ainsi réformée ceux-là seuls posséderont, qui auront acquis par leur travail.

Mais il est juste alors que celui qui, par son travail, produit au delà de ses besoins immédiats, puisse économiser et acquérir en toute propriété une terre, par exemple qui lui procure, alors, les avantages d'une propriété bien méritée.

A l'origine, dans les Mémoires sur la Propriété, en particulier, Proudhon n'ayant pas encore découvert la Banque du peuple et les moyens de constituer la valeur, et tout à son emportement contre les abus de la propriété, envisageait sa suppression pure et simple par la Révolution qui la remplacerait par une simple possession : les biens appartiendraient à l'Etat, qui en concéderait l'usage aux citoyens. C'était le moyen d'établir l'égalité,

1. *Contr. Econ.*, t. I, p. 143.

pour qui ne possédait pas encore la solution de la réciprocité dans l'échange. Mais une pareille idée ne pouvait subsister dans le système définitif. C'était s'en remettre à l'Etat et l'on sait ce que cela signifie chez Proudhon. « Quelle bévue en effet, pour un anarchiste, d'attribuer à l'Etat un domaine éminent sur tous les capitaux »¹ s'écrie M. Droz.

Au surplus, c'était priver l'homme de cette dignité qui est pourtant si chère à Proudhon, car est-il possible de parler de dignité là où il n'y a pas de liberté, et de liberté là où il n'y a pas propriété. Nul ne peut contester que c'est par elle seulement que l'homme acquiert son entière indépendance. « La propriété c'est la liberté »², écrira Proudhon lui-même, plus tard.

Aussi dès *l'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Proudhon fait-il la critique de sa première idée, qu'il flétrit maintenant du nom de système communiste ou gouvernemental, et propose-t-il d'y substituer purement et simplement le régime de la propriété, assainie par le travail. Faisant juger par un paysan la valeur respective des deux systèmes, il écrit : « La Révolution allonge mon bail et réduit mon fermage, c'est vrai. Mais elle ne me permet pas de rien acquérir, je ne posséderai jamais cette terre, nu j'en suis sorti, nu y rentrerai. Et comme mon métier est de piocher le sol, que je ne sais pas faire autre chose, ma condition est immuable. Me voilà pour ma vie et pour la vie de mes enfants attaché à la glèbe. Ainsi le veulent nos mandataires que nous avons choisis pour nous donner des lois, nos mandataires qui nous représentent et nous gouvernent ! ».

1. Droz, *P.J. Proudhon*, p. 126.

2. *Théorie de la propriété*, p. 37.

On voit à quel amoindrissement, à quel avilissement de la condition humaine, un tel régime aboutit. La propriété, prolongement de l'individu est indispensable à la dignité de l'homme comme à son bonheur. Et grâce au système de réciprocité des services, le bienfait pourra en être répandu sur chacun. La suite du texte nous le montre : « Ou bien », continue-t-il, « dans le système de la réciprocité contractuelle :

« La Révolution m'affranchit du fermage. Chaque année de rentaire me vaut une part de ce terrain ; dans vingt ans la propriété est à moi. Dans vingt ans, moi qui n'ai rien, qui devais n'avoir jamais rien, qui serais mort sans laisser à mes enfants autre chose que le souvenir de mes fatigues et de ma résignation ; dans vingt ans je posséderai un fonds qui vaudra 20.000 fr. J'en serai le maître, le propriétaire ! Je le vendrai, si je veux, contre de l'or, de l'argent, des billets de banque ; je changerai de pays si cela me convient ; je ferai de mon fils un commerçant, si le commerce lui plaît, je marierai ma fille avec l'instituteur, si cette alliance agréée à ma fille, et moi, quand je ne pourrai plus travailler, je me ferai avec mon fonds une rente viagère. Ma retraite, la retraite de mes vieux ans, c'est ma propriété.

« Croyez-vous, dis-je, que le paysan hésite un instant sur l'alternative ? »¹.

On voit qu'il y a loin de là à la « propriété c'est le vol ». C'est que par la Révolution la propriété a perdu tous ses vices, il ne lui reste plus que ses vertus. Jadis elle était un instrument de domination et de soumission, un moyen d'asservir, maintenant fondée sur le travail, elle est au contraire la garantie de la liberté et de la

1. *Idee générale*, p. 273-274.

dignité humaine. «... Le sol une fois purgé par la machine révolutionnaire, l'agriculture redevenue franche et libre, l'exploitation féodale ne pourra jamais se rétablir. Que la propriété se vende alors, s'achète, circule, qu'elle se divise ou s'agglomère, qu'elle aille où elle voudra; dès lors qu'elle ne traînera plus le boulet de l'antique servage, elle aura perdu ses vices essentiels; elle sera transfigurée. Ce ne sera plus la même chose. Appelons la cependant toujours de son ancien nom, si doux au cœur de l'homme, si agréable à l'oreille du paysan, la propriété »¹.

Ces citations donnent, semble-t-il, une idée assez exacte de la Révolution proudhonienne.

Que l'on songe à la différence entre une pareille doctrine, et ce que peut être le collectivisme, par exemple. Dans l'une, c'est une société à l'usage de l'homme, dans l'autre quelque chose qui convient mieux à la condition animale. Tout le souci du marxisme est de créer une égalité du boire et du manger, et l'ayant faite de se reposer, satisfait. Chacun devra avoir le nécessaire, mais n'aura que cela. Un pareil système implique le mépris de tout idéalisme et de toute liberté. C'est l'égalité matérielle forcée. Proudhon est à l'antipode. Car chez lui la liberté est inséparable de l'égalité; et toutes deux se fondent dans la notion suprême de la dignité humaine.

Nous l'avons noté en son temps. C'est là le trait original de la doctrine. On le vérifie ici dans l'application.

Un socialiste uniquement soucieux d'égalité eut pu conserver un système analogue à celui de la possession sans propriété. Mais Proudhon qui sait bien que la pro-

1. *Idée générale*, p. 261.

priété est le complément indispensable de la liberté, sans laquelle il ne peut y avoir de dignité de l'homme, le rejette en définitive. Et par là compromet même la rigueur de l'égalité. Car il est bien certain que ce paysan qui a 20.000 fr. en 1849, c'est-à-dire approximativement 120.000 fr. en 1935, ne doit pas partager exactement le sort de tous, même après les bienfaits de la Révolution. D'où chez Proudhon une certaine largeur de vue dans l'application de l'égalité, une grande sagesse qui lui vient de son respect de la liberté.

L'institution de la propriété se complète, chez Proudhon, par celle de l'hérédité.

Mais tandis que la propriété était justifiée par le sentiment de la dignité humaine, l'hérédité, elle, prend naissance dans le culte de la famille. Car si Proudhon a été un des esprits les plus libres qu'on ait jamais connus, toujours, ses critiques et ses examens se sont arrêtés devant la famille. Elle est le seul fait, la seule institution qu'il admette sans discussion. On doit rechercher l'origine d'un tel respect dans le milieu même où il a grandi, cette famille des Proudhon « ancienne », pleine de « souvenirs et de traditions », qui a dans sa pauvreté un si grand « air de noblesse populaire » ; et aussi dans l'amour qu'a toujours eu Proudhon pour sa mère admirable, « grande figure de paysanne »¹.

Quoi qu'il en soit, c'est cette vénération de la famille qui, chez lui, fonde l'institution de l'hérédité : « l'hérédité est l'espoir du ménage, le contrefort de la famille, la raison dernière de la propriété »².

Pour Proudhon, comme pour Auguste Comte, la

1. D. Halévy, *La jeunesse de Proudhon*, p. 19.

2. *Contr. Econ.*, t. II, p. 193.

cellule sociale n'est pas l'individu, mais la famille : « A peine nommés, le mariage et la *famille*, nous apparaissent donc, comme le foyer de la justice, la racine de la société, et s'il m'appartient de le dire, la vraie religion du genre humain »¹.

Ainsi est-il absolument indispensable de maintenir et même de développer l'hérédité, nécessaire à la vie et à la durée de la famille ». Le dernier mot de cette constitution moitié physiologique, moitié morale, est *l'hérédité* : n'est-ce pas une honte pour notre XIX^e siècle qu'il faille encore la défendre ? L'humanité, qui se renouvelle continuellement dans ses individus est immuable dans sa collectivité dont chaque famille est une image. Qu'importe alors que le gérant responsable change, si le vrai propriétaire et usufruitier, si la famille est perpétuelle ? Bien loin de restreindre la successibilité, je voudrais, en faveur des amis, des associés, des compagnons, des confrères et des collègues, des domestiques eux-mêmes, l'étendre encore »².

D'ailleurs, les conséquences de l'hérédité ne sont pas de créer l'inégalité. Nous avons vu qu'elle naissait du manque de réciprocité, et que l'équité, une fois rétablie dans l'échange, chacun recevant ce à quoi il a droit, il n'y avait plus place pour l'inégalité : « ... Aussi bien n'est-ce pas l'hérédité qui rend les fortunes inégales, elle ne fait que les transmettre. Faites la balance des produits et des services, vous n'aurez rien contre l'hérédité »³.

Bien mieux, l'héritage est un facteur du bon fonctionnement économique, indispensable même pourvu qu'il vienne se greffer sur une propriété assainie par le travail :

1. *Just.*, t. III, Etude XI, p. 193.

2. *Just.*, t. III, Etude XII, p. 459.

3. *Just.*, t. III, Etude XII, p. 459.

« Autant que d'autres (celui qui écrit ces lignes) a réfléchi sur la propriété et sur la famille et sur les successions ; aussi bien que les autres, il en a reconnu dans l'état actuel des choses, les anomalies et les abus. Eh bien, plus il a apporté d'attention à cette étude, plus il est resté convaincu que le principe de transmission héréditaire, donné d'abord par la nature ou l'instinct paternel, est en même temps une des meilleures lois de l'économie, de l'administration et de la police des sociétés ... »¹.

Par conséquent le maintien ou mieux, le développement de l'hérédité et du principe de propriété, fondés sur un régime d'équité économique, la réciprocité des services, elle-même obtenue par l'organisation du crédit gratuit et la « constitution » de la valeur, tels sont les traits saillants de la Révolution économique chez Proudhon.

* * *

Par là Proudhon est parvenu à l'idéal qu'il s'était proposé : la conciliation de l'Ordre et de la Justice. Par cette révolution économique il institue l'égalité, qui elle-même institue l'ordre. Les abus comme les contradictions de l'ancien système, disparaissent également.

Car nous avons observé que c'était chez lui une idée prépondérante, que l'égalité n'est pas seulement le principe de la justice, mais encore de toute espèce d'ordre, et par conséquent de l'ordre social. Elle seule peut assurer l'équilibre, et l'organisation.

« De même donc quelle est la loi du monde, l'égalité est la loi du genre humain. Hors de cette loi, il n'y a pas pour lui de stabilité, de paix, de bonheur, puisqu'il n'y

1. Théorie de l'impôt, p. 167.

a pas d'équilibre : il est étrange qu'une vérité aussi élémentaire rencontre des contradicteurs »¹.

En sorte qu'il y a une admirable coïncidence entre la justice et l'organisation sociale. Ce que nient précisément tous les défenseurs de privilèges et d'autorité, et qu'il appartenait à la Révolution de faire connaître et de démontrer par l'application : « Ainsi la loi de nature de même que la loi de justice étant l'égalité, le vœu de l'une et de l'autre étant identique, le problème pour l'économiste et pour l'homme d'Etat, n'est plus de savoir si l'économie sera sacrifiée à la justice ou la justice à l'économie : il consiste à découvrir quel sera le meilleur parti à tirer des forces physiques, intellectuelles, économiques, que le génie incessamment découvre, afin de rétablir l'équilibre social, un instant troublé par les hasards du climat, de la génération, de l'éducation, des maladies, et de tous les accidents de force majeure »².

C'est ce problème, par conséquent simplifié, que la Révolution resout : que l'on observe le régime qu'elle institue et on le verra présenter deux faces. Mais elles se confondent dans une seule et même chose, qui est à la fois organisation et justice : l'égalité.

Nous allons, maintenant, envisager à ce double point de vue l'œuvre révolutionnaire et montrer l'accord profond de l'ordre et de l'égalité.

Par la réciprocité des services, on substitue l'égalité à la subordination. Et le régime nouveau sera ce que Proudhon nomme *le règne du contrat*. On peut dire que « contrat » a ici deux sens : d'abord nous l'avons vu, ce sont les initiatives privées qui se groupent ; et par là

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 275.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 276.

on peut dire que l'organisation économique repose effectivement sur des contrats particuliers, passés entre individus, pour s'assurer par exemple le bon marché ou la gratuité du crédit. Mais aussi par règne du contrat il faut entendre ce principe de constitution sociale diamétralement opposé à celui de la société antérieure, qui était le principe féodal et militaire et, par conséquent, l'autorité et l'inégalité :

« Le Contrat, c'est l'égalité dans sa profonde et spirituelle essence. Celui-là se croit-il mon égal, et ne se pose-t-il point en exploiteur et en maître, qui exige de moi plus qu'il ne me convient de fournir, et qu'il n'est dans l'intention de me rendre ; qui me déclare incapable de faire ma loi et qui prétende que je subisse la sienne ? »¹. Dans la société d'échange égal, il n'y a ni dépendance ni soumission, mais les relations sont, au contraire, essentiellement libres : « Le contrat social c'est l'accord de l'homme avec l'homme, accord duquel doit résulter ce que nous appelons la société »².

Car il se trouve comme nous l'indiquions, que ce régime d'égalité et de liberté est précisément celui qui constitue et qui organise la société comme elle doit être ; qui fonde, pour tout dire, l'ordre social.

Si avant cela les forces économiques, c'est-à-dire la propriété, la concurrence, le crédit etc... engendraient des abus et des contradictions, c'est qu'il leur manquait d'être disciplinées. Ce n'est pas qu'elles fussent en elles-mêmes mauvaises : «... j'ai démontré qu'il n'est pas un principe, pas une force dans la société, qui ne produise autant de misère que de richesse, si elle n'est balancée

1. *Idee générale*, p. 268.

2. *Idee générale*, p. 187.

par une autre force, dont le côté utile annule l'effet destructeur de la première »¹. Toutes les forces de la société sont bonnes en elles-mêmes, c'est leur excès seul qui crée le mal. Il s'agit donc de les limiter les unes les autres, par un système général de balance, ou comme dit encore Proudhon, de « pondération ».

« La propriété, c'est le vol ; la propriété, c'est la liberté : les deux propositions sont également démontrées, et subsistent l'une à côté de l'autre dans le *système des contradictions*. J'opère de même sur chacune des catégories économiques, la *division du Travail*, la *Concurrence*, l'*Etat*, le *Crédit*, la *Communauté*, etc... montrant tour à tour comment chacune de ces idées et, par conséquent, les institutions qu'elles engendrent, ont un côté positif et un côté négatif, comment elles donnent lieu à une double série de résultats diamétralement opposés : et toujours je conclus à la nécessité d'un accord, conciliation ou synthèse... »². Mais l'erreur est aussi de croire que cette conciliation se fera d'elle-même ainsi que le disent les économistes, et Bastiat en particulier.

« C'est ne rien dire que de prétendre, avec Bastiat et les autres, que les choses, dans la société, tendent d'elles-mêmes à se mettre en équilibre, qu'il n'y a qu'à laisser agir la bascule économique, *offre* et *demande*, et que la liberté, débarrassée de toute entrave, nous conduira à la solution »³. La synthèse ou conciliation ne peut être au contraire que l'œuvre de l'homme : « Je dis donc que nous sommes tenus, de par notre droit et notre devoir, de procurer, autant qu'il est en nous,

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 353.

2. *Confes. Révolut.*, p. 179.

3. *Just.*, t. I, Etude III, p. 354.

l'ordre que nous révèlent les agitations de notre existence... »¹.

Et nous parviendrons à cet ordre par la balance des forces, par l'opposition des contraires : « ... l'opposition des puissances dont se compose le groupe social... est la première condition de sa stabilité »². Il faut que les deux termes qui constituent l'opposition ou antinomie, « se *balancent*, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques : ce qui conduit au résultat cherché »³, qui est l'ordre social, qui n'est lui-même, en définitive, que l'équilibre. Or « c'est par cette loi d'équilibre, commune à la société et à l'univers, que l'économie est susceptible d'une application de la Justice »⁴ car « la Justice, en effet, appliquée à l'économie n'est autre chose qu'une balance perpétuelle ; ou pour m'exprimer d'une manière encore plus exacte, la Justice, en ce qui concerne la répartition des biens, n'est autre chose que l'obligation imposée à tout citoyen et à tout Etat, dans leurs rapports d'intérêt, de se conformer à la loi d'équilibre qui se manifeste partout dans l'économie et dont la violation, accidentelle ou volontaire, est le principe de la misère »⁵. La loi de réciprocité dont la Révolution fait l'essentiel de la justice économique, n'est rien d'autre qu'une balance entre producteurs, chacun reconnaissant à autrui ce qui lui appartient, ce qui lui revient de droit, et n'essayant plus de le soumettre, de le dominer. C'est le respect de l'équilibre. « De même que tout est oscillation continuelle dans la nature, de même tout est soumis à la loi du nombre, du poids et de la mesure, à

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 354.

2. *Just.*, t. II, Etude VII, p. 381.

3. *Just.*, t. I, Etude III, p. 353.

4. *Just.*, t. I, Etude III, p. 355.

5. *Just.*, t. I, Etude III, p. 303.

la loi d'équilibre : j'ajoute seulement que, la formule d'équilibre trouvée, il est de notre droit et de notre devoir, en notre qualité d'êtres intelligents et moraux de nous y conformer, à peine de subversion sociale. C'est cette obligation de l'équilibre que j'appelle Justice ou réciprocité dans l'économie »¹. Quoi d'étonnant alors à ce que la même formule convienne à la Justice et à l'ordre social : « Ainsi balance et réciprocité du travail et du produit, balance de l'offre et de la demande, balance du commerce, balance du crédit, balance de l'escompte, balance de la population, balance partout : l'économie sociale est un vaste système des balances dont le dernier mot est l'*Egalité* »². De même que la Justice se réduit en dernière analyse à l'Egalité, l'Ordre social qui n'est qu'équilibre, s'identifie finalement à l'Egalité, lui aussi, et tous deux ne font qu'une seule et même chose. « Le Contrat enfin c'est l'Ordre, puisque c'est l'organisation des forces économiques à la place de l'aliénation de la liberté, du sacrifice des droits, de la subordination des volontés »³.

Mais nous avons vu que cet ordre n'était pas naturel, qu'il était l'œuvre de l'homme, bien mieux, qu'il dépendait de la volonté de chacun, puisque l'action gouvernementale, la contrainte, n'y sont pour rien. Il dépend de l'initiative privée et aboutit à un libre consentement. On peut craindre qu'une telle organisation soit bien fragile puisque livrée à la seule bonne volonté de tous.

Mais Proudhon nous rassure ; car l'homme aimera, dit-il, la justice quand il l'aura connue, et d'ailleurs tel sera son intérêt même. « Puisqu'il y a convention tacite

1. *Just.*, t. I, Etude III, p. 303.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 303-304.

3. *Idée générale*, p. 268.

et universelle entre tous les producteurs et échangeistes de prendre l'un sur l'autre un agio pour leurs produits et services, d'opérer à tâtons dans leur marché, de jouer au plus fin, de se surprendre en un mot par toutes les ruses du commerce, pourquoi n'y aurait-il pas aussi bien convention tacite et universelle de renoncer réciproquement à l'agio, c'est-à-dire de vendre et faire payer tout au prix le plus juste, qui est le prix moyen de revient ?

« Une pareille convention n'a rien d'illogique ; elle seule peut assurer le bien-être et la sécurité des populations... »¹.

D'ailleurs, toute l'éducation de l'humanité se résume à substituer, dans le cœur de l'homme, les sentiments de justice aux instincts de l'égoïsme animal, et à en faire une sorte d'égoïsme supérieur : « Suivant le principe révolutionnaire, l'homme constitué en état de société par la Justice qui lui est immanente, n'est plus le même qu'à l'état d'isolement. Sa conscience est autre, son moi est changé. Sans qu'il abandonne la règle du bien-être, il la subordonne à celle du juste, d'autant mieux qu'il découvre dans le respect du contrat une félicité supérieure, et que par le laps de temps il s'en est fait une habitude, un besoin, une seconde nature. La justice devient ainsi un autre égoïsme. C'est cet égoïsme, antithèse du premier, qui constitue la probité »².

Nulle crainte donc à avoir de ce côté ; une fois le régime d'égalité économique institué, les hommes y trouveront trop la satisfaction de leur goût de justice et de leur propre intérêt ensemble, pour qu'ils pensent, par un acte insensé, à retourner à l'inorganique et à l'injustice.

1. *Idee générale*, p. 287.

L'ANARCHIE

Tout irait donc pour le mieux, dans cette société régénérée, si le Gouvernement n'était pour elle une constante menace. Car si jusqu'à présent nous avons gardé le silence sur le Gouvernement, celui-ci n'en cesse pas moins d'exister. On a pu se passer de lui pour la réforme économique et sociale, ou plutôt on a pu l'éviter, mais cette société où règnent le contrat, l'égalité et la liberté, n'est-elle pas l'opposé même du principe gouvernemental, qui est toujours hiérarchique et autoritaire, et par conséquent, n'est-elle pas la négation du gouvernement lui-même ? Si bien qu'il n'est une menace pour elle, que parce qu'elle-même le menace. « La justice commutative, le règne du contrat, en d'autres termes le règne économique et industriel, telles sont les différentes synonymies de l'idée qui, par son avènement doit abolir les vieux systèmes de justice distributive, de règne des lois, en termes plus concrets de régime féodal, gouvernemental et militaire »¹.

Il y a opposition et incompatibilité entre le principe gouvernemental et le principe économique. Il y a danger mutuel. La société égalitaire ne pourra durer, avec un voisinage aussi dangereux. Le Gouvernement ne peut que lui déclarer une guerre sourde et irréductible. C'est dans la logique des choses.

Nous savons déjà qu'il n'y a rien à attendre d'une réforme qui porterait sur le Gouvernement, car quelles que soient ses formes, sa nature est toujours la même, et toujours hostile à la justice. La tentative de démocratie

1. *Idee générale*, p. 187.

de 89 a été concluante, et nous sommes encore les héritiers de cette lourde expérience. Aussi bien, la démocratie n'est-elle pas supérieure aux autres formes gouvernementales ; elle leur est même inférieure.

Car même, au cas de gouvernement direct, l'obligation de soumettre la minorité à la majorité, ne font que substituer le gouvernement du nombre au gouvernement d'un seul¹. Mais surtout, la démocratie n'est, en définitive, le plus souvent, que le gouvernement par une assemblée d'élus, et c'est par là qu'elle s'avère pire que tout autre régime : « Le gouvernement par l'Assemblée sera tout aussi redoutable que par le despote, et vous aurez la responsabilité de moins. L'expérience prouve même que le despotisme de l'Assemblée est cent fois pire que l'autocratie d'un seul, par la raison qu'un être collectif est inaccessible aux considérations d'humanité, de modération, de respect de l'opinion, etc... qui gouvernent les individus »².

Enfin, il est de l'essence même de la démocratie d'être envahissante, d'aboutir à l'hypertrophie de l'idée gouvernementale. Prenant prétexte de ce qu'elle est l'émanation du peuple, l'expression vivante de sa volonté, le gouvernement démocratique ne s'arrête nulle part, toutes les interventions lui paraissent permises. Il se mêle de tout. « La démocratie est l'idée de l'Etat étendue à l'infini »³. Il faut citer, ici, un passage de Royer Collard que Proudhon reproduit en le prenant à son compte et qui montre bien le peu d'estime qu'il a des formes démocratiques de gouvernement : « Nous avons vu la vieille société périr et, avec elle, une foule d'institutions démo-

1. V. *Idee générale* : le chapitre sur l'idée d'autorité.

2. *Confes. Révolut.*, p. 221.

3. Solution du problème social, p. 86 cité dans *Confes. Révolut.*, p. 185.

cratiques, et de magistratures indépendantes qu'elle portait dans son sein, faisceaux puissants de droit privé, vraies républiques dans la monarchie. Pas une n'a survécu, et nulle autre ne s'est élevée à leur place, la Révolution n'a laissé debout que les individus. La dictature qui l'a terminée a consommé sous ce rapport son ouvrage. De cette société en poussière est sortie la centralisation. Il ne faut pas chercher ailleurs son origine... C'est ainsi que nous sommes devenus un peuple d'administrés sous la main de fonctionnaires responsables, centralisés eux-mêmes dans le pouvoir dont ils sont les ministres »¹.

Ceci n'est que l'illustration du principe démocratique qui s'étend à tout, transforme tout en administration et finit ainsi par faire disparaître toute liberté.

Comme aucune forme gouvernementale n'est possible, il découle de tout cela une conclusion certaine, c'est qu'il faut nier hardiment le gouvernement, il faut le supprimer : « Entre le régime politique et le régime économique, entre le régime des lois et le régime des contrats, pas de fusion possible : il faut opter... La société en conservant à quelque degré que ce soit sa forme politique, ne peut s'organiser selon la loi économique »².

La forme politique doit donc faire place à la forme économique : « Concluons sans crainte que la formule révolutionnaire ne peut plus être ni législation directe, ni gouvernement direct, ni gouvernement simplifié, elle est, plus de gouvernement.

« Ni monarchie, ni aristocratie ni même démocratie, en tant que ce troisième terme impliquerait un gouvernement quelconque agissant au nom du peuple et se

1. *Idee générale*, p. 151-152.

2. *Idee générale*, p. 301.

disant peuple. Point d'autorité, point de gouvernement même populaire, la Révolution est là »¹.

D'ailleurs, ce n'est pas là seulement un désir ou une conclusion logique, c'est une nécessité historique : *cela doit être* dans toute la force du terme. Car il faut que dans l'évolution de l'humanité le règne de l'économie remplace celui de la politique. Le gouvernement n'est pas une condition absolue de l'existence des sociétés. C'est une forme transitive et non définitive. « La philosophie affirme... contrairement à la foi, que la constitution d'une autorité sur le peuple n'est qu'un établissement de transition »². Elle doit disparaître parce qu'elle a fait son temps et tout comme l'inégalité doit disparaître pour faire place à l'égalité : « La défense est, depuis Eden, le système d'éducation du genre humain. Mais l'homme, une fois parvenu à l'âge de maturité, le gouvernement et les partis doivent disparaître. Cette conclusion arrive ici avec la même rigueur logique, avec la même nécessité de tendance, que nous avons vu le socialisme sortir de l'absolutisme, la philosophie naître de la religion, l'égalité se poser sur l'inégalité elle-même³. »

Cette suppression, cette absence du gouvernement, c'est ce que Proudhon nomme *l'anarchie*. L'anarchie ne signifiant pas du tout désordre, loin de là. Nous savons au contraire quelle importance Proudhon attribue à la notion d'ordre : « Quoique très ami de l'ordre, je suis dans toute la force du terme anarchiste » dit-il, déjà dans son *Mémoire sur la Propriété*⁴. Au contraire l'anarchie doit précisément permettre le bon fonctionnement

1. *Idee générale*, p. 199.

2. *Confes. Révolut.*, p. 80.

3. *Confes. Révolut.*, p. 79-80.

4. P. 329 de la première édition.

de la société ; sa destination est de supprimer les obstacles à l'ordre social. Elle signifie seulement : absence de Gouvernement.

Ainsi d'ailleurs que le fait remarquer M. Henri Michel¹ l'anarchie est chez Proudhon une notion toute négative. Ce qui est positif c'est l'organisation des forces économiques sous le signe de l'égalité. L'anarchie n'apporte rien de nouveau, elle ne fait qu'écarter les causes de trouble. Elle appartient au côté destructeur de l'œuvre proudhonienne, tandis que le « règne du contrat » par l'organisation économique, appartient seul au côté constructeur. Quoi qu'il en soit, elle n'en est pas moins indispensable au système dont elle représente une pièce essentielle.

On objecte généralement contre l'anarchie, qu'entre gouvernement et ordre il y a une relation de cause à effet, si bien que l'un étant ôté, l'autre ne peut que disparaître. Mais c'est là une erreur nous dit Proudhon : « Ces deux notions, le gouvernement et l'ordre seraient donc, l'une et l'autre, dans le rapport de la cause à l'effet. La cause serait le gouvernement, l'effet serait l'ordre. C'est bien aussi comme cela que les sociétés primitives ont raisonné...

« Mais ce raisonnement n'en est pas moins faux et la conclusion de plein droit inadmissible, attendu que d'après la classification logique des idées, le rapport de gouvernement à ordre n'est pas du tout comme le prétendent les chefs d'Etat celui de cause à effet, c'est celui du particulier au général. L'ordre, voilà le genre, le gouvernement voilà l'espèce. En d'autres termes, il y a plusieurs manières de concevoir l'ordre. Qui nous prouve

1. *L'idée de l'Etat*, p. 410.

que l'ordre dans la société soit celui qu'il plaît à ses maîtres de lui assigner ? ... »¹.

Jusqu'ici, l'opinion commune voulait que le gouvernement fut le garant de l'ordre dans la société, et de fait, toute société, nous le verrons, n'a pu subsister que par la contrainte à laquelle elle était soumise à l'égard du gouvernement, qui lui dictait ses lois. Par là, l'opinion ci-dessus n'était pas fausse. Elle l'était simplement en tant qu'elle était exclusive. Car il existe au moins une autre façon d'établir l'ordre dans les sociétés, et c'est la meilleure, car elle approche d'une perfection dont la première reste très loin.

Nous arrivons ici à un point où il nous faut prendre connaissance des idées sociologiques de Proudhon. Elles fournissent la justification et l'explication de cet ordre social sans gouvernement.

Nous allons ainsi pénétrer dans une partie de la doctrine proudhonienne qui est une des plus profondes, et, en tout cas, des plus originales, si l'on a soin de la replacer dans le milieu où elle a pris naissance. Car Proudhon s'y révèle un précurseur de nos plus modernes sociologues — au risque d'avoir paru, une fois de plus, paradoxal aux yeux de son époque.

* * *

A la suite de Rousseau, tous ceux qui se sont avisés de parler de la société, ou d'en faire une étude, l'ont considérée comme une abstraction, un être de raison, sans existence réelle, dont l'origine se trouve dans un accord des hommes, décidés à vivre réunis, en somme une

1. *Idee générale*, p. 201-202.

création artificielle. La société alors, n'est qu'une expression pour désigner ces rapports que les hommes ont convenu d'entretenir entre eux, et qui, comme telle peut tout aussi bien disparaître par une volonté contraire des individus. « ... Rousseau... nous apprend que le peuple, être collectif, n'a pas d'existence unitaire ; que c'est une personne abstraite, une individualité morale, incapable par elle-même de penser, agir, se mouvoir... »¹.

Les conséquences d'une pareille conception de la société se laissent deviner. Si la société n'est pas, par elle-même, une réalité et une force, pour que ces rapports, qui doivent naître du « contrat social », soient respectés, il faut une autorité qui se fasse obéir, une puissance extérieure à la société. Ainsi, dira-t-on, que « le gouvernement n'est point intime à la société mais extérieur à elle »². L'ordre social ne pourra être sauvegardé, que si un pouvoir coercitif oblige constamment à maintenir ces rapports, qui, autrement ne tiennent que par la volonté de chacun et qui, à la moindre défaillance, menacent de s'évanouir.

Aussi bien, ces opinions qui attachent tant d'importance au gouvernement « reposent toutes sur l'idée préconçue que la société ne marchant pas seule, ne possédant en soi, ni virtualité, ni harmonie, la puissance, de même que la direction, lui venant d'en haut, par l'intermédiaire d'une dynastie, d'une église ou d'un sénat, on ne pouvait user de trop de prudence dans l'organisation du pouvoir, le choix du prince, l'élection des sénateurs, les formalités législatives et administratives, la juridiction, etc... »³.

1. *Idée générale*, p. 192-193.

2. *Idée générale*, p. 193.

3. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 496.

C'est pour avoir nié la réalité de l'être social, que l'on se trouve amené à croire à l'indispensable présence d'un gouvernement dispensateur de l'Ordre.

Pourtant l'opinion des peuples primitifs n'était pas si erronée : « Leur raison naïve, plus sûre que leur sens, se refusait à admettre que la société, que l'Etat, que le pouvoir qui s'y manifeste, ne fussent que des abstractions, bien que ces choses demeuraient invisibles »¹. Et, il se trouve que ce sont ces primitifs qui ont raison contre ces « philosophes » qui n'ont pas vu la réalité de l'être social, « quand ils ont fait naître l'Etat du libre arbitre de l'homme »².

En effet la société n'est que la réunion de forces particulières qui se groupent. Or, de toute collectivité ainsi comprise il se dégage une force spécifique que l'on nomme la « force collective » :

« Pour ne parler que des collectivités humaines, supposons que les individus en tel nombre qu'on voudra, d'une manière et dans un but quelconque, groupent leurs forces : la résultante de ces forces agglomérées qu'il ne faut pas confondre avec leur somme, constitue la force ou puissance du groupe »³.

Cette force collective qui est supérieure et distincte de la somme des forces particulières, atteste la réalité du groupe en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il ne se confond pas avec le total des éléments qui le constituent. Car une force n'est que la manifestation d'un être : « ... la force est inhérente, immanente à l'être : C'est son attribut essentiel, et qui seul témoigne de sa réalité. Otez

1. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 496.

2. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 485.

3. *Just.*, t. I, Etude IV. *id.*

la pesanteur, nous ne sommes plus assurés de l'existence des corps »¹.

Or la société n'est que le groupement de forces individuelles — ou mieux de forces elles-mêmes déjà agglomérées — un groupement au deuxième degré. « L'Etat résulte de la réunion de plusieurs groupes différents de nature et d'objet, formés chacun pour l'exercice d'une fonction spéciale et la création d'un produit particulier, puis ralliés sous une loi commune et dans un intérêt identique »².

Comme telle, la société donne naissance à une force collective : « C'est une collectivité d'ordre supérieur où chaque groupe pris lui-même comme individu, concourt à développer une force nouvelle... »³. Cette force nouvelle, cette force spécifique, c'est ce qui témoigne de la réalité du groupe social et qui en fait autre chose qu'une simple abstraction.

Cette force collective, se nomme ici « pouvoir social » et elle naît des rapports qu'entretiennent entre eux les membres de la Société. Du fait qu'il s'établit des communications entre elles, chacune des forces, se trouve augmentée ; et chaque partie retire de sa collaboration au tout un avantage sur ce qu'elle obtenait par elle seule⁴. Cet avantage peut se traduire par une force physique réellement plus grande, ou bien par une économie de temps, ou bien par une plus grande sécurité, ou encore par une économie de force : car « qui dit économie de frais, dit, en toute chose, diminution de force inerte ou de poids mort, par conséquent augmentation de force vive »⁵.

1. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 480.

2. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 481.

3. *Just.*, t. I, Etude IV. *id.*

4. *Qu'est-ce que la Propriété*, p. 121.

5. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique p. 483.

Cet accroissement de force sera d'autant plus grand, les avantages retirés de cette union seront d'autant plus importants que l'organisation des forces sera plus parfaite. Cette harmonie des rapports, entre les parties, créant un plus ou moins grand pouvoir social, donne, par ce fait, plus ou moins de réalité à l'être social lui-même. On s'en rend facilement compte si à une société dont les forces sont bien agencées, on oppose une simple réunion d'individus dont les activités restent isolées. «... Ce qui produit le pouvoir dans la société et qui fait la réalité de cette société elle-même est... le rapport des parties. Supposez une société dans laquelle tout rapport viendrait à cesser entre les individus, où chacun pourvoirait à sa subsistance dans un isolement absolu, quelque amitié qui existât entre ces hommes, leur multitude ne formerait plus un organisme, elle perdrait toute réalité et toute force. Semblable à un corps dont les molécules auraient perdu le rapport qui détermine leur cohésion, au moindre choc, elle tomberait en poussière »¹.

C'est pourquoi une société où ces rapports fonctionnent mal, n'a-t-elle encore qu'une assez faible réalité, et ne présente-t-elle pas cet aspect d'organisme bien équilibré qu'on voit à une société civilisée.

« Qu'est-ce que la barbarie, ou plutôt qui la produit ? L'incohérence des groupes industriels, d'ailleurs en très petit nombre, et l'isolement dans lequel ils agissent, à l'instar des groupes agricoles »². C'est cela qui crée l'anarchie, bien plus que le manque de pouvoir central, de police assez forte, ou d'armée : « Ici donc, le rapport des fonctions, la solidarité d'intérêts qu'elles créent, le

1. *Just.*, t. I. Etude IV, catéchisme politique, p. 481-482.

2. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 484.

sentiment qu'en acquièrent les producteurs, la conscience nouvelle qui en résulte, font plus pour l'ordre public que les armées, la police et la religion. Où trouver une puissance plus réelle et plus sublime ?...¹.

Une société civilisée, où tout paraît harmonieux et ordonné, est au contraire une société dans laquelle les forces sociales sont bien organisées et en étroit rapport ; et nous savons déjà que ces forces essentielles d'une nation sont de nature économique. Aussi pouvons-nous maintenant apercevoir dans toute son évidence, l'erreur des partisans de Rousseau : L'ordre social ne lui vient pas d'en haut, mais il est intime à la société et résulte du rapport de ses parties. Lorsqu'elle est bien constituée, la société nous apparaît comme un être vivant, comme un organisme qui ne reçoit pas sa loi de l'extérieur, mais qui la porte en lui-même.

« ... La société est un être vivant, doué d'une intelligence et d'une activité propres, régi par des lois spéciales que l'observation seule découvre, et dont l'existence se manifeste non sous une force physique mais par le concert et l'intime solidarité de ses membres »². Le pouvoir, l'ordre social, est coexistant au groupe. Il résulte de l'organisation de ses parties. Il est présent en tous les points du groupe car il se manifeste partout. Il ne provient pas d'un organe transcendant.

Pourtant, comme à l'origine, nul n'a la notion distincte de ce pouvoir collectif dont on sent cependant l'existence, on cherche à le joindre à quelque chose de visible. On l'attribue à quelqu'un, que l'on nomme « prince », qui en sera l'expression et comme l'incarna-

1. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 484.

2. *Contr. Econ.*, t. I, p. 93.

tion. On le choisit parce qu'il aura attiré l'attention par une force un peu plus considérable que celle des autres membres du groupe : « Ce sera celui des chefs qui compte dans sa seigneurie le plus d'enfants, de parents, d'alliés, de clients, d'esclaves, de salariés, de bêtes de somme, de capitaux, de terres, qui en un mot dispose de la plus grande force de collectivité »¹. Il deviendra « le dépositaire », le « bénéficiaire » du pouvoir social. C'est ce que Proudhon nomme « l'appropriation des forces collectives ».

Si bien qu'au bout de quelque temps, le pouvoir social qui est issu de la société, paraîtra aux hommes issu de cet organe, de ce pouvoir extérieur, qui précisément en provient lui-même, « de sorte que le prince, de simple agent de la république que le veut la vérité, en est fait le souverain, et comme Dieu, le justicier »².

D'où ce préjugé que l'Ordre est issu de lui, que le gouvernement est indispensable à la société, et que c'est de lui qu'émane le pouvoir social.

Ceci s'expliquait jadis : on se soumettait au pouvoir incarné par le prince, parce qu'on le croyait le véritable pouvoir, et qu'il s'y mêlait une sorte de sentiment religieux, mais aujourd'hui que la vérité est faite sur cette question, il faut revenir de nos vieilles habitudes de penser, et comme nous avons ramené la justice de Dieu dans le cœur de l'homme, ramener de même le pouvoir social du gouvernement à la société. Et comme la société porte en elle-même son principe d'ordre, il faut maintenant savoir se passer du gouvernement, il faut le rejeter.

Pourtant cette confiscation du pouvoir social, par le

1. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 489.

2. *Just.*, t. I, p. 492.

gouvernement, tout comme la Transcendance elle-même n'était pas inutile.

Par là, en effet, ce fut un long règne de l'autorité et de la hiérarchie : « Les forces collectives appropriées, la puissance publique convertie en apanage, les individus et la famille, déjà inégaux par le hasard de la nature, le deviennent davantage par la civilisation, la société se constitue en hiérarchie »¹. Ce fut la subordination de la justice à la raison d'Etat et à la force, «... la justice étant regardée comme une émanation de la force ».

Mais tout cela même, tous ces malheurs que subit l'humanité, ne lui furent-ils pas, en somme, profitables ? C'était une éducation douloureuse mais nécessaire : « ... L'aliénation de la force collective, outre qu'elle fut le résultat de l'ignorance, paraît avoir été un moyen de préparer les races. Pour façonner l'homme primitif, sauvageon, à la vie sociale, une longue trituration des corps et des âmes était, il faut le croire, nécessaire »². Il ne faut pas oublier en effet que la Justice n'est qu'en puissance dans l'homme, et qu'il faut la développer, la préparer. Au surplus l'ordre dans l'humanité, nous nous en souvenons, n'est pas donné comme dans la nature, il doit être longuement et péniblement acquis. Ce sera la gloire de l'homme que de l'avoir créé. Mais il faut pour cela, une éducation de sa nature. « La justice, on le voit par l'exemple des enfants et des sauvages, est de toutes les facultés de l'âme la dernière et la plus lente à se former ; il lui faut l'éducation énergique de la lutte et de l'adversité »³.

1. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 490

2. *Just.*, t. I, Etude IV. Catéchisme politique, p. 490.

3. *Just.*, t. I, Etude II, p. 151.

En ces temps lointains, l'homme n'avait pas encore découvert la loi d'égalité, expression de la justice et de l'ordre social.

Comme les forces économiques étaient alors laissées à elles-mêmes, que l'homme, non encore instruit par l'expérience, n'avait pas découvert le principe d'équilibre qui naît de la balance des contraires, la société était encore inorganique et inharmonique. L'Ordre ne naissait pas naturellement de son fonctionnement. Il était sans doute préférable qu'un ordre, fut-il imparfait, lui fut imposé de l'extérieur, puisque celui qui lui est interne n'était pas encore venu à maturité. Par là encore, l'institution de l'autorité se justifie et sa place dans l'histoire devient légitime.

« L'homme est destiné à vivre en société. Cette société ne peut exister que de deux manières : ou par l'organisation des facultés économiques ou l'équilibre des intérêts, ou bien, par l'institution d'une autorité qui, en l'absence de l'organisme industriel, serve d'arbitre, réprime et protège. Cette dernière manière de concevoir et de réaliser l'ordre dans la société est ce qu'on nomme l'Etat, ou Gouvernement »¹.

Il était bon que l'on se soumit alors à cet ordre venu d'en haut. Mais, nous sommes maintenant parvenus à ce point de l'histoire où, l'éducation de l'homme ayant été achevée, la loi d'égalité reconnue comme principe d'organisation sociale, où l'équilibre des forces économiques réalisé, la société devient apte à vivre par ses propres moyens et à trouver son ordre en elle-même.

L'ordre par le gouvernement c'était « la constitution

1. *Confes. Révolut.*, p. 220.

extérieure de la puissance sociale », l'organisation des forces économiques réalise la constitution interne — ainsi que Proudhon l'explique avec une grande précision dans un article célèbre de la *Voix du Peuple* dirigé contre Louis Blanc et Pierre Leroux, connu sous le nom de *Résistance à la Révolution* :

« L'Etat est la constitution *extérieure* de la puissance sociale.

« Cette constitution externe de la puissance publique... repose sur cette hypothèse qu'un peuple, que l'être collectif qu'on nomme une société, ne peut se gouverner, penser, agir, s'exprimer, par lui-même d'une manière analogue à celle des êtres doués de personnalité individuelle... »¹.

Voilà la raison pour laquelle on s'obstine à vouloir maintenir un gouvernement dans une société parvenue au point où elle peut se suffire à elle-même et où le pouvoir n'est plus qu'une survivance. Et c'est toujours cette négation de l'être social en tant que réalité qui s'oppose à l'Anarchie.

« ... Nous affirmons au contraire que le peuple, que les sociétés, que la masse, peut et doit se gouverner elle-même, penser, agir, se lever et s'arrêter comme un homme, se manifester enfin dans son individualité physique, intellectuelle et morale, sans le secours de tous ces truchements qui jadis furent des despotes, qui maintenant sont des aristocrates, qui, de temps à autres, ont été de prétendus délégués, complaisants ou serviteurs de la foule, et que nous nommons purement et simplement agitateurs du peuple, démagogues.

« En deux mots :

1. *Idee générale*, p. 368. (édition nouvelle de 1924).

« Nous nions le gouvernement et l'Etat parce que nous affirmons, ce à quoi les fondateurs n'ont jamais cru, la personnalité et l'autonomie des masses »¹.

L'ordre issu du gouvernement n'était bon que pendant une période d'éducation, alors que la société non encore équilibrée ne pouvait être laissée à elle-même. Mais par l'organisation des forces économiques, la société est parvenue à l'ordre véritable qui est égalité et liberté, c'est-à-dire justice, en même temps qu'accroissement de sa force collective. Et tout cela exclut l'ancien ordre gouvernemental :

« Au-dessous de l'appareil gouvernemental, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'Etat et des prêtres, la société produisait lentement et en silence son propre organisme ; elle se faisait un ordre nouveau, expression de sa vitalité et de son autonomie et négation de l'ancienne politique ... »².

Le gouvernement dont le rôle utile est maintenu révolu, doit être supprimé pour laisser paraître et fonctionner dans toute sa perfection l'ordre immanent à la société, fruit d'un long apprentissage de l'homme.

Sa mission était jadis d'imposer l'ordre dans un milieu chaotique, par la contrainte et la soumission. Maintenant que l'ordre est devenu naturel, sa présence ne peut plus que le fausser. Le gouvernement, l'unité, la centralisation, tout cela n'est pas « autre chose que le chaos éternel servant de base à un arbitraire sans fin, c'est l'anarchie des forces sociales prises pour argument du despotisme, qui sans cette anarchie n'existerait pas. Eh bien ! à notre tour qu'avons-nous besoin de gouvernement là où nous avons fait l'accord »³.

1. *Voix du peuple*, 25 novembre 1849.

2. *Idee générale*, p. 300.

3. *Idee générale*, p. 302.

Devenu inutile et encombrant, le gouvernement doit se « dissoudre dans l'organisme économique ».

Les fonctions économiques, voilà ce qui fait l'essentiel de la réalité sociale, et d'où naît le pouvoir social. Les fonctions politiques, elles, sont presque toutes parasites et ne correspondent à aucune utilité réelle. Avec le gouvernement elles disparaîtront presque toutes : il en sera ainsi par exemple des cultes, de la justice qui sera remplacée par l'arbitrage, des armées, des douanes, etc... Elles représentaient dans la société « les fonctions artificielles que la barbarie primitive a suggérées et rendues nécessaires »¹, et que l'état de hiérarchie et d'autorité, c'est-à-dire d'injustice, qu'entretenait le Pouvoir, rendait encore nécessaires, mais qui avec le règne du contrat et la disparition du gouvernement, doivent elles-mêmes disparaître.

Elle s'éteindront d'ailleurs, d'elles-mêmes, comme chez les êtres organisés, les fonctions devenues inutiles ; et sans qu'on ait besoin de les supprimer.

Quant aux autres fonctions politiques qui correspondent vraiment à une utilité, telles que les Travaux Publics, le Commerce, l'Industrie, elles seront organisées sous la forme contractuelle et sans qu'il subsiste en elles trace d'autorité. Mais elles sont elles-mêmes, d'ailleurs, plus proches des fonctions économiques, que des fonctions politiques.

L'organisation économique est achevée par une *centralisation* des forces économiques, mais cette centralisation n'est plus du tout autoritaire comme celle pratiquée par le gouvernement, elle prend au contraire naissance dans une entière liberté, dans un contrat. Jointe au principe

1. *Confes. Révolut.*, p. 235.

de la *séparation* du travail appliquée en grand, elle est le dernier mot de l'ordre économique : « Plus une fonction industrielle ou autre contient en soi de réalité et de fécondité, plus elle grandit, se réalise et devient productive par la séparation et la centralisation », ¹. Mais cette séparation n'empêche pas que les fonctions économiques centralisées, soient *reliées* entre elles. Et, ce côté de l'organisation économique est ce qui fait de Proudhon un précurseur du *fédéralisme professionnel* ².

Immergence du politique dans l'économique, suppression de l'autorité et règne de l'égalité et de la liberté sous la forme du contrat, vie propre et autonome de la société : tels sont les résultats de la révolution sociale.

Dès lors « le Gouvernement n'existe plus... de l'anarchie est sorti l'ordre... votre société est organisée, vivante, progressive, elle pense, elle parle, agit comme un homme et cela précisément parce qu'elle n'est plus représentée par un homme, parce qu'elle ne reconnaît plus d'autorité personnelle, parce qu'en elle, comme en tout être organisé et vivant, comme dans l'infini de Pascal le centre est partout, la circonférence nulle part » ³.

C'est l'égalité dans la liberté la plus complète, le règne absolu du contrat ; il ne subsiste plus trace d'autorité, dans cette société merveilleusement équilibrée. L'ordre tel que le faisait le gouvernement s'appuyait sur l'inégalité et sur la contrainte, l'ordre immanent de la société, n'est fondé que sur la justice.

Telles sont les conclusions de l'*Idée générale* et celles des *Confessions*.

Pourtant cet optimisme triomphal de l'*Idée générale*

1. *Confes. Révolut.*, p. 231.

2. V. Principe Federatif, p. 113.

3. *Confes. Révolut.*, p. 243.

va s'atténuer par la suite dans le *Principe Fédératif* publié en 1863, et qui représente le dernier état de la pensée proudhonienne. Nous voyons, en effet, reparaître l'idée d'autorité : « L'autorité et la liberté sont aussi anciennes dans le monde que la race humaine... ces deux principes forment pour ainsi dire un couple, dont les deux termes indissolublement liés l'un à l'autre sont néanmoins irréductibles l'un dans l'autre et restent, **quoi que nous fassions, en lutte perpétuelle** »¹.

Ici la liberté n'est plus seule, l'autorité subsiste encore.

Quelles peuvent être les raisons d'un tel revirement chez Proudhon ? Et doit-on voir, ici une infidélité à sa pensée générale, ou, au contraire une mise au point ?

C'est à cette dernière hypothèse qu'il semble falloir s'arrêter.

D'abord, nous avons vu que, de tout temps, son sens des réalités l'avertissait du danger qu'il y avait à vouloir faire passer, avec toute leur rigueur, les idées, de l'esprit dans les faits. La réalisation : ce passage de la pensée à l'être implique toujours une certaine transaction avec les nécessités de l'existence. Et ceci fait que l'on ne peut prétendre qu'à des approximations, comme nous l'avons vu. Les phénomènes et les institutions représentent imparfaitement l'idée, qui n'est pure que dans l'entendement. Nous l'avons déjà observé à propos de l'égalité qui, en fait, ne laisse jamais disparaître tout à fait l'inégalité. Ici on peut en dire autant de la liberté qui n'effacera jamais entièrement l'autorité : « ... La démocratie et l'anarchie fondées en liberté et en droit, poursuivant un idéal en rapport avec leur principe, ont leur légitimité et leur moralité. Mais nous verrons... qu'elles ne peuvent

1. *Principe fédératif*, p. 21.

pas davantage en prenant de l'accroissement et se développant en population et territoire, se maintenir dans la rigueur et la pureté de leur notion, et qu'elles sont condamnées à rester à l'état de desiderata perpétuel »¹.

Mais il y a plus. Ce n'est pas seulement une concession à l'expérience, c'est un souci de mieux accorder entre elles les thèses du système. On peut donc dire que c'est la conséquence d'une plus grande rigueur logique, plutôt qu'un sacrifice de la logique aux nécessités de l'application.

Quand nous avons rendu compte de l'organisation économique nous avons montré comment l'ordre selon Proudhon, résultait de l'opposition de forces contraires qui se balancent et ainsi créent l'équilibre. Nous avons vu que ces forces ne devaient pas disparaître, car tout le mal qui peut en naître ne vient que de ce qu'elles ne sont pas équilibrées, et qu'en conséquence « il fallait les balancer les unes par les autres en vertu de ce principe, peu connu et encore moins compris, que les contraires doivent non s'entredétruire mais se soutenir précisément parce qu'ils sont contraires »².

Ne résulte-t-il pas de là que si l'opposition est la loi de la nature, la liberté ne doit pas non plus y faire exception, et que l'équilibre exige en définitive qu'elle soit balancée par l'autorité. Bien mieux, sans ce terme qui lui fait contre-poids, qui lui sert de point d'appui, la liberté laissée à elle-même s'évanouirait dans un pur néant. C'est une idée familière à Proudhon, que rien n'existe que par opposition, qu'à la condition de s'affirmer contre quelque autre chose ».

1. *Principe fédératif*, p. 29.

2. *Just.*, t. I, Etude III, p. 266.

« L'autorité suppose invinciblement une liberté qui la reconnaît ou la nie ; la liberté, à son tour, dans le sens politique du mot, suppose également une autorité qui traite avec elle, la refreine ou la tolère. Supprimez une des deux, l'autre n'a plus de sens : l'autorité sans une liberté qui discute, résiste ou se soumet est un vain mot, la liberté sans une autorité qui lui fasse contre-poids est un non sens »¹.

Aussi bien, toutes les constitutions politiques ou sociales, l'anarchie comme les autres, comprennent nécessairement ces deux termes : « ... Toutes les constitutions politiques, tous les systèmes de gouvernement, la fédération y comprise, peuvent se ramener à cette formule : le balancement de l'autorité par la liberté et vice versa »².

Pourtant tous les régimes ne sont pas les mêmes. C'est alors que le dosage de liberté et d'égalité varie. « Il suit de là qu'en toute société, même la plus autoritaire, une part est nécessairement laissée à la liberté ; pareillement en toute société, même la plus libérale, une part est réservée à l'autorité »³.

Tout ce à quoi on peut donc prétendre, c'est à une société où la liberté tienne la plus grande place et l'autorité la plus petite possible. « Tous les gouvernements de fait, quels que soient leurs motifs ou réserves, se ramènent ainsi à l'une ou à l'autre de ces deux formules : subordination de l'autorité à la liberté ou subordination de la liberté à l'autorité »⁴.

L'évolution historique est le passage de l'autorité affir-

1. *Principe fédératif*, p. 21.

2. *Principe fédératif*, p. 23.

3. *Principe fédératif*, p. 22.

4. *Principe fédératif*, p. 49.

mée d'abord à la liberté. Encore une fois, le temps de l'autorité est passé. Mais par là il faut seulement entendre la prépondérance de l'autorité : ... « Les deux principes, l'autorité et la liberté... se montrent dans l'Histoire en succession logique et chronologique. L'autorité comme la famille, comme le père, genitor, paraît la première : elle a l'initiative, c'est l'affirmation. La liberté raisonneuse vient après : c'est la critique, la protestation, la détermination. Le fait de cette succession résulte de la définition même des idées et de la nature des choses, et toute l'histoire en rend témoignage »¹.

On voit par cette citation comment la liberté naît de l'autorité. Ce n'est que parce que l'autorité est affirmée d'abord que la liberté peut paraître ensuite, car elle n'est que le travail de critique que subit l'autorité. Critique qui ne peut jamais aller jusqu'à l'extermination de l'objet sans disparaître soi-même. Ce qui fait que toujours l'autorité devra subsister pour permettre à la liberté d'être.

En conséquence, la liberté totale, exprimée par l'idée de contrat à laquelle aboutissait l'*Idée Générale* sera tempérée par une certaine présence d'autorité, dans l'organisation sociale que préconise le *Principe Fédératif*.

Tandis que précédemment, le contrat économique était à la base de la société, permettant à chacun de conserver son entière liberté, maintenant apparaît un contrat « politique » par lequel doit être assuré sur certains points l'ordre social, et qui implique une aliénation partielle de liberté : « Pour que le contrat politique remplisse la condition synallagmatique et commutative que suggère l'idée de démocratie... il faut que le citoyen... conserve

1. *Principe fédératif*, p. 60-61.

toute sa liberté, sa souveraineté, son initiative, moins ce qui est relatif à l'objet spécial pour lequel le contrat est formé et dont on demande la garantie à l'Etat¹ ».

Et c'est ce régime, dans lequel on aliène une partie seulement de sa liberté à l'Etat, pour assurer le fonctionnement de certains services, et tout en conservant son indépendance pour le reste (laissé soit à la liberté des individus, soit à la liberté des communes) qui constitue chez Proudhon la Fédération politique. Elle succède dans sa pensée à l'idée d'Anarchie. La Fédération est un pacte social « positif, effectif, qui a été réellement proposé, discuté et adopté » et qui n'est plus « une fiction » comme le contrat social de Rousseau. La Fédération « est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou Etats s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres, pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors, et exclusivement, aux délégués de la Fédération »².

Système Fédératif qui est à l'opposé de la Centralisation démocratique que critiquait si violemment Proudhon, et qu'il finit par considérer comme le maximum de liberté réalisable.

PRATIQUE RÉVOLUTIONNAIRE

Pour achever l'exposé de l'idée de la Révolution chez Proudhon, il est nécessaire de montrer rapidement de quelle manière, il envisageait le côté pratique de la

1. *Principe fédératif*, p. 67.

2. *Principe fédératif*, p. 67. V, Barrès de Hegel aux Cantines du Nord.

réalisation, c'est-à-dire les moyens à mettre en œuvre pour instaurer la Révolution — ce qu'il nommait la « pratique révolutionnaire ». Car « nous avons le principe révolutionnaire, le dogme révolutionnaire, la devise révolutionnaire. Que nous manque-t-il pour accomplir l'œuvre confiée à nos mains par la Providence ? une seule chose la Pratique Révolutionnaire »¹.

Cette pratique révolutionnaire n'a pas du tout, chez Proudhon, l'importance, qu'elle a par exemple dans le marxisme ou dans le syndicalisme révolutionnaire.

Lorsque le théoricien de la Révolution aura par son observation de l'Histoire et du présent dégagé la véritable « tendance » de la société, son rôle ne consistera plus qu'à la révéler à l'ensemble des citoyens qui s'attardent encore soit dans une survivance, soit dans une fausse direction. Il s'agit, pour tout dire, de faire paraître la tendance que nécessite l'évolution historique et de dénoncer la fausse tendance qui semble mener la société.

« Puisque c'est la tendance de la société qui est mauvaise, le problème de la Révolution consistera à changer cette tendance, à la redresser, comme on redresse à l'aide d'un support, un jeune arbre ; à lui faire prendre une autre direction comme on détourne une voiture, après l'avoir tirée de la fausse ornière »².

Il faut tirer la société de la mauvaise voie où elle s'engageait, et pour cela, il suffit de lancer dans la circulation l'Idée exacte, qui se chargera d'elle-même de guider les masses. La réalisation de la Révolution se fera « aussitôt que l'idée circulera »³.

1. Toast à la Révolution, *Le peuple*, 17 octobre 1848. in *Confes. Révolut.*, p. 403. (édition nouvelle de 1929).

2. *Idée générale* p. 156.

3. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 515.

D'ailleurs la justice s'établirait fatalement dans la société, puisqu'ainsi le veut la nécessité historique. Mais c'est précisément le propre de la Pratique Révolutionnaire de hâter cette évolution historique, d'empêcher que l'humanité ne s'attarde à des demi-mesures, à des tâtonnements qui retardent d'autant l'avènement de la justice.

« Ce qui constitue la Pratique Révolutionnaire c'est qu'elle ne procède plus par détail et diversité, ou par transitions imperceptibles, mais par simplifications et enjambements. Elle franchit dans de larges équations ces termes mitoyens que propose l'esprit de routine, dont l'application aurait dû normalement se faire dans la période antérieure, mais que l'égoïsme des heureux ou l'inertie des gouvernements a repoussés »¹.

Par là on ne fait que presser l'évolution, en accélérer le mouvement. Ce qui montre aussi que la Révolution ne sera pas un bouleversement complet de la société mais seulement, un perfectionnement un progrès : « Il ne peut être question de toucher à la Société elle-même, que nous devons considérer comme un être supérieur doué d'une vie propre et qui, par conséquent, exclut de notre part toute idée de reconstitution arbitraire »².

Ce qu'il faut, ce n'est pas de bouleverser l'ordre ancien, faire table rase de l'ancienne société, et recommencer l'édification d'une nouvelle, mais, au contraire, extraire de cette société tout ce qu'elle contient en puissance, de « telle sorte que la société nouvelle apparaisse comme le développement spontané, naturel et nécessaire de l'an-

1. Toast à la révolution, in *Confes. Révolut.*, p. 403.

2. *Idee générale*, p. 156.

cienne et que la Révolution tout en abrogeant le vieil ordre de chose, en soit cependant le progrès »¹.

De là résulte aussi que la Révolution ne devra pas être imposée, mais devra sortir naturellement du mouvement de la société, car « le peuple une fois éclairé sur ses vrais intérêts » manifestera sa volonté « non pas de réformer le gouvernement, mais de révolutionner la société »².

Si bien que « la philosophie ne donne sa confiance qu'aux réformes sorties de la libre volonté des sociétés » et les « seules révolutions qu'elle avoue, sont celles qui procèdent de l'initiative des masses »³.

La Révolution devra se faire par conséquent sans violence : « Je veux la Révolution pacifique », dit Proudhon dans l'*Idée Générale*⁴, et dans la réponse célèbre qu'il fit à une lettre de Marx, lui proposant une action commune, il écrit : « Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. Je crois que nous n'avons pas besoin de cela pour réussir ; et qu'en conséquence nous ne devons pas poser l'action *révolutionnaire* comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref une contradiction »⁵.

N'est-ce pas en effet une contradiction qu'un régime

1. *Idée générale*, p. 240.

2. *Idée générale*, p. 240.

3. *Confes. Révolut.*, p. 84-85.

4. *Idée générale*, p. 240.

5. Lettre du 17 mai 1846, reproduite dans *Confes. Révolut.*, p. 435.

qui vise à apporter la justice, veuille s'établir par la force ? La force n'est bonne précisément qu'à l'Autorité, qui en a besoin pour maintenir l'état d'injustice dont elle tire ses privilèges. Mais la Révolution n'est que justice, et ne doit s'instaurer que par la justice, c'est-à-dire par un consentement général, car « sans consentement point de justice »¹.

Que l'on objecte pas que ce consentement général ne pourra jamais se rencontrer parce que les classes possédantes sont trop attachées à leurs avantages pour consentir à y renoncer : Proudhon nous répond : « Ne voyez-vous pas déjà que le régime d'autorité, d'inégalité, de prédestination, de salut éternel et de raison d'Etat est devenu pour les classes nanties, dont il torture la conscience et la raison, plus insupportable encore qu'à la plèbe dont il fait crier l'estomac ? »².

Nulle pression, nulle violence, ne sera donc nécessaire pour faire cette Révolution égalitaire. Aussi Proudhon est-il énergiquement opposé à la *lutte des classes*, comme moyen révolutionnaire.

On a cru pourtant que son livre posthume : *La capacité politique des classes ouvrières*, était comme une exhortation à cette lutte, tandis qu'au contraire, il s'appliquait à préciser exactement sa pensée sur ce point. Ce qu'il prêchait c'est une sorte de séparation symbolique qui, conformément à cette idée que nous avons déjà rencontrée, permettrait à la classe ouvrière de prendre conscience d'elle-même en s'opposant. Ce qui constituerait comme une éducation de cette classe, nécessaire pour la conduire à la juste compréhension de l'idée révolutionnaire :

1. *Just.*, t. I, Etude I, p. 65.

2. *Just.*, t. I, Etude IV, catéchisme politique, p. 515.

« Que ce mot de séparation, ami lecteur, ne soit pour vous ni un sujet d'alarme, ni un prétexte de calomnie. Vous seriez dans une égale erreur si vous alliez conclure de cette décisive parole, que je n'ai à conseiller au peuple, que la révolte, ou la résignation.

« Loin de moi d'abord toute pensée d'antagonisme, tout ferment de haine et de guerre civile... La séparation que je recommande est la condition même de la vie. Se distinguer, se définir, c'est être ; de même que ce confondre et s'absorber c'est se perdre »¹.

Au contraire, Proudhon est le plus grand partisan de la fusion des classes. Il veut les voir toutes réunies dans une classe moyenne qui lui semble être l'idéal : « Ce qui distinguait surtout la nation française au sortir du creuset de la Révolution, et qui fit d'elle, pendant près d'un siècle, la nation modèle, ce fut cet esprit d'égalité, cette tendance au nivellement qui semblait un moment, à la veille de résoudre toute aristocratie capitaliste et tout salariat, dans une classe unique celle qu'on a si justement appelée classe moyenne »².

Voilà quel est en définitive le but même de la Révolution ; loin qu'elle veuille achever de jeter le trouble dans la société en excitant les classes les unes contre les autres, elle ne désire qu'une chose : l'harmonie supérieure dans laquelle se résorberait tout antagonisme.

Sa mission dans le monde est une mission de paix, de justice et d'ordre, voilà pourquoi si elle compte particulièrement sur la classe ouvrière pour hâter le règne de la justice, elle ne veut pas cependant que la bourgeoisie soit sacrifiée : « L'avènement de la plèbe n'aura pas pour résultat de l'éliminer (la bourgeoisie) en ce sens que la

1. *Capacité politique*, p. 185.

2. *Capacité politique*, p. 178.

plèbe remplacerait la bourgeoisie dans sa prépondérance politique, par suite dans ses « privilèges, propriétés et jouissances, pendant que la bourgeoisie remplacerait la plèbe dans son salariat. La distinction actuelle d'ailleurs parfaitement établie entre les deux classes, ouvrière et bourgeoise, est un simple accident révolutionnaire. Et toutes deux doivent s'absorber réciproquement dans une conscience supérieure et... la réforme économique et sociale sera le jour de la fusion définitive »¹.

On voit donc que rien dans cette « pratique révolutionnaire » ne rappelle les violences prêchées par Marx ou par les doctrinaires du syndicalisme révolutionnaire. La Révolution de Proudhon devra se faire de la façon la plus pacifique, elle ne sera qu'une évolution un peu précipitée et qui se serait faite de toute manière. En sorte que la violence n'a besoin d'être employée que par ceux qui veulent s'opposer à cette force irrésistible, qu'est la Révolution. Opposition bien vaine, d'ailleurs, puisque « c'est une force contre laquelle aucune autre puissance divine ou humaine ne peut prévaloir, dont la nature est de se fortifier et de grandir par la résistance même qu'elle rencontre »².

Les partisans de la Révolution n'auront en quelque sorte qu'à se laisser porter par le courant, aucun coup de force n'est nécessaire. Tendant à la justice, la Révolution se fera par la justice, il suffira seulement encore une fois, de *lancer l'Idée* : « L'Idée, semence incorruptible, passe à travers les âges, illuminant de temps à autres l'homme dont la volonté est bonne, jusqu'au jour où une intelligence que rien n'intimide, la recueille, la couve, puis la lance comme un météore sur les masses électrisées »³.

1. *Capacité politique*, p. 51-52.

2. *Idée générale*, p. 101.

3. *Idée générale*, p. 198.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons porter un jugement d'ensemble sur l'Idée de la Révolution d'après Proudhon, respectant ainsi le précepte que lui-même pratique, que « avant de définir une chose, il faut la connaître ».

Les caractères que nous avons reconnus à cette Révolution, vont, tout d'abord, nous permettre de dire si le nom qu'elle porte lui convient bien. En effet, nous avons noté, en son temps, combien Proudhon était soucieux d'écarter toute violence, combien il était soucieux également de ne pas rompre avec le passé. Par là, et par sa conception de l'Histoire, qui est celle d'un progrès incessant, d'un progrès nouveau prenant toujours son point de départ dans un progrès ancien, et s'accomplissant de façon naturelle, sans heurts, sans recousses, il s'apparente plus aux réformistes qu'aux révolutionnaires¹.

A ce titre, sa *révolution* pourrait se nommer de façon plus exacte, une *réforme*.

D'autre part, un autre de ces caractères est de n'être pas une apparition nouvelle, un événement sans précédent dans l'Histoire, mais au contraire, de prendre place à la suite de faits semblables, qui sont autant de manifestations de plus en plus marquées de la justice. Et

1. Dans ce sens, v. Berthod. Introduction à l'édition nouvelle de l'*Idée générale* de 1924.

sous cet autre aspect nous avons noté que cette *révolution* était plutôt une *évolution*¹, car elle ne faisait que continuer un mouvement commencé longtemps avant elle.

Enfin par certains de ses côtés, tels que, par exemple, la consécration de l'héritage, le culte de la famille, le souci d'une organisation économique, qui contrastent étrangement avec la pratique de 89, on peut lui reconnaître les caractères d'une véritable *réaction*. Au point que M. Dimier, dans l'étude qu'il a consacrée à Proudhon dans son ouvrage sur les Maîtres de la Contre-Révolution a pu écrire « qu'à divers égards la Révolution de Proudhon se nomme exactement réaction »².

Tels sont les noms divers qui conviennent également à cette doctrine de Proudhon si riche, et si originale.

Mais surtout ce qui la distingue, c'est cette protestation héroïque que nous signalions dans les premières pages de cette étude, contre la fatalité ; et ce besoin si noble d'accorder l'ordre et la justice. Il semble que ce soit là son trait le plus marquant. A cette Société, où l'injustice, la misère étaient affirmées comme des conditions indispensables de vie, Proudhon a su montrer qu'elle ignorait son ordre véritable. Car celui-ci n'est pas donné par la nature, il appartient à l'homme de le conquérir. Jusqu'à présent ce n'était qu'un abandon à la fatalité, alors que l'ordre social devait être longuement et péniblement extrait de l'expérience, car « aucune amélioration dans l'économie de la Société ne pouvait arriver par la seule puissance de sa constitution primitive et sans le secours de la volonté réfléchie de tous »³.

C'est pourquoi l'œuvre de la Révolution était de

1. Dans ce sens, v. Pirou, *Proudhonisme et syndicalisme révol.*, p. 258.

2. Dimier, p. 237.

3. *Confes. Révolut.*, p. 174.

retrouver cet ordre ou, plus exactement, de le trouver à travers les données de la réalité, et par là, tout en demeurant réaliste, de s'élever au-dessus de la « fatalité ».

A ce compte on peut dire de la Révolution, comme Anaxagore de l'Esprit, qu'elle vint et qu'elle mit l'ordre dans le monde.

Elle sut découvrir cette loi de la Société qui ne pouvait se réaliser toute seule, et elle sut montrer que cette prétendue fatalité n'était qu'un chaos qui demandait à être organisé.

Elle a ainsi réalisé l'accord de la justice avec la nature, car l'ordre qu'il fallait découvrir et donner à la Société, n'était qu'une loi de justice. Comme le dit Proudhon, la Révolution, c'est l'accord de la raison des personnes avec la raison des choses :

« Pour réaliser la justice, la première condition est d'en connaître la loi : car, ainsi que nous l'avons expliqué, si le libre arbitre dépasse la nécessité, il la suppose ; point d'idéal, point d'art, point de sainteté par conséquent, en dehors de la raison des personnes et de la raison des choses »¹.

La raison des choses, c'est le souci de la réalité — et la raison des personnes, c'est l'idéalisme. Proudhon est tout entier dans ces deux termes. Son effort fut celui de réconcilier l'homme et la nature, sans rien sacrifier de l'un ou de l'autre, par la seule découverte de la loi qui leur est commune : la Justice, expression de l'Ordre.

1. *Just.*, t. III, Etude IX, p. 48.

Vu :
Le Doyen :
Edgard ALLIX.

Vu :
Le Président de la thèse :
Achille MESTRE.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris :
S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

1° Œuvres de P.J. Proudhon.

- *Œuvres complètes*, édition Lacroix, Verboeckhoven et C^{ie}, Bruxelles 1867. Nouvelle édition en cours de publication chez Rivière, Paris.
- *Correspondance* : Paris, Librairie Internationale, 14 vol.
- *Lettres de Proudhon*, choisies et annotées par D. Halévy et L. Guillaoux. Paris, Grasset 1929 (1. vol).
- Nos citations se réfèrent pour :
 - Le système des contradictions économiques*, édition d'œuvres complètes. Lacroix Berbockhoven et C^{ie}, Bruxelles, 1867.
 - Les confessions d'un révolutionnaire*, nouvelle édition des œuvres complètes. Rivière, Paris, 1929.
 - L'idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, nouvelle édition des œuvres complètes. Rivière. Paris, 1924.
 - De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, première édition. Paris 1858, en 3 vol.
 - Le principe fédératif*, première édition Dentu, Paris, 1863.
 - La capacité politique des classes ouvrières*. Lacroix, Paris, 1873
- Pour les autres ouvrages de Proudhon, les citations sont faites d'après l'*Edition des œuvres complètes de 1867*.

2° Ouvrages sur Proudhon.

- SAINT-BEUVE. — *P.J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*. Paris, 1873.
- BOUGLÉ. — *La sociologie de Proudhon*, Paris, 1910.
- DROZ. — *P.J. Proudhon*, Paris, 1909.
- Proudhon et notre temps*, (ouvrage COLLECTIF), Paris, Chiron, 1920.
- PIROU. — *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, Paris, 1910.
- FAGUET. — *Politiques et moralistes au XIX^e siècle*, t. III, p. 115.
- MICHEL (H.). — *L'idée de l'Etat*, p. 395-415.
- BERTHOD (A.). — Introduction à l'édition nouvelle de *L'idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (Rivière, 1924).

- GUY GRAND (G.). — *Introduction à l'édition nouvelle de la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (Rivière, 1930).
- DIMIER (L.). — *Les maîtres de la contre Révolution*, Paris, 1917.
- HALÉVY (D.). — *La jeunesse de Proudhon*. Paris, Figuière, 1913.
- BERTH (Ed.). — *Les derniers aspects du socialisme*, p. 70 à 110. Paris. Rivière.
- SOREL (G.). — *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, (Exégèses Proudhoniennes), Paris, Rivière.
- « Essai sur la philosophie de Proudhon ». *Revue philosophique*, 1893, t. XXXIII et XXXIV.
- GIDE (Charles) et RIST (Ch.). — *Histoire de doctrines économiques*, p. 340 à 376.
- BOURGUIN. — Article « Proudhon » dans la *Grande Encyclopédie*.
- BARRÈS (Maurice). — *De Hegel aux cantines du nord*, Sansot, Paris, 1904.
-

TABLE DES MATIÈRES

<i>INTRODUCTION</i>	1
Situation de Proudhon. — Marx et Proudhon. — Contradictions, le philosophe, le paysan, le logicien place de la Révolution dans son œuvre.	
<i>METAPHYSIQUE DE LA REVOLUTION</i>	9
Primauté de l'ordre. — Constatation du désordre social, comme point de départ. — Recherche des causes. — Nécessité d'un principe d'organisation sociale. — Conception chrétienne de la justice : La transcendance — l'humanité déchue — la confirmation recherchée — la conception révolutionnaire de la justice : l'Immanence. — l'humanité réhabilitée. — la dignité humaine. le progrès. — la transcendance justifiée. — la justice d'égalité et de liberté — portée sociale de l'Immanence. — l'argumentation réaliste de Proudhon. — La Révolution. — la Méthode proudhonienne. — Philosophie de l'histoire. — Permanence de la Révolution.	
<i>CRITIQUE DE 89.</i>	41
L'œuvre théorique. — Double phase de l'œuvre pratique. — Prépondérance de l'économique. — Echec de l'égalité. — Erreur sur la nature du gouvernement. — Echec de la liberté. — Résultat négatif de 89. — Son utilisation	
<i>LA REVOLUTION DANS LES FAITS</i>	
1° <i>La Révolution économique</i>	55
Idées directrices. — Constitution politique et constitution sociale. — Double erreur des économistes et des socialistes. — La réciprocité des services. — Importance du travail. — La solution est dans l'échange. — Nécessité de constituer la valeur. — L'égalité issue de la réciprocité. — Sens exact de l'égalité. — Eloge de la propriété. — Propriété, liberté, dignité. — L'hérédité. — Accord de l'ordre et de la justice. — L'organisation économique crée la justice. — elle crée aussi l'ordre. — La balance des forces et l'égalité. — Stabilité de la justice.	

2° <i>L'anarchie</i>	84
Menace du gouvernement. — La société : abstraction. — La force collective et le pouvoir social. — La réalité sociale. — Appropriation des forces collectives. — Naissance du gouvernement. — Justification du gouvernement. — L'ordre naturel ou constitution interne. — Dissolution du gouvernement. — Le Principe fédératif. — Loi d'opposition : autorité, liberté.	
3° <i>Pratique Révolutionnaire</i>	106
La tendance sociale. — L'évolution accélérée. — Le refus de la violence. — L'union des classes. — La justice, fin et moyen	
CONCLUSION	113
BIBLIOGRAPHIE	116

